متفکرین اسلامی
در برابر منطق یونان

شامل:

نقد علمای اسلام از منطق ارسطو

و مقایسهٔ آن با نقد فیلسوفان غرب

اثر:

مصطفی حسینی طباطبائی

عنوان کتاب: متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان

نویسنده: مصطفی حسینی طباطبائی

موضوع: اسلام و فلسفه

نوبت انتشار: اول (دیجیتال)

تاریخ انتشار: اسفند (حوت) ۱۳۹٤ شمسی جمادی الاول ۱٤۳۷ هجری

منبع:

این کتاب از سایت کتابخانۀ عقیده دانلود شده است.

www.aqeedeh.com

ایمیل: **book@aqeedeh.com**

سایت‌های مجموعۀ موحدین

www.mowahedin.com
www.aqeedeh.com
www.videofarsi.com
www.islamtxt.com
www.zekr.tv
www.shabnam.cc
www.mowahed.com
www.sadaislam.com

contact@mowahedin.com

بافتخار نسل جوان و پرشور مسلمان

در سرزمین پهناور اسلام ...

و

در طلیعه نخستین جمهوری اسلامی

در ایران

برخی از ویژگی‌های این کتاب:

- تألیف کتاب در زمینه‌ای است که تاکنون کسی به این شکل و تفصیل دربارۀ آن قلمفرسائی نکرده است.
- هیچ سطری از کتاب (جز مواردی که نویسنده اظهارنظر نموده) بدون مأخذ و مستند نگارش نیافته است.
- تنها به نقل قول «منطقی» از بزرگان فکر، اکتفا نشده بلکه کوشش به عمل آمده تا در پیرامون هر قول، از تدقیق و تحقیق فروگذار نشود.
- اندیشه‌های دانشمندان شرق و غرب در بارۀ منطق، با یکدیگر مقابله و مقایسه گردیده است.
- این کتاب از یکسو نمایشگر نشاط فکری و اصالت اندیشۀ علمای اسلامی در برابر فرهنگ یونان است و از سوی دیگر تقدم دانشمندان مسلمان را در نقد منطق ارسطو بر فیلسوفان مغرب زمین نشان می‌دهد.

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مطالب

مقدمه ۱

فصل اول: ورود منطق به جهان اسلامی ۱۱

ارسطو پدر منطق.. ۱۱

مترجمان منطق در محیط اسلامی.. ۱۳

مخالفین و موافقین منطق ارسطو.. ۱۶

فصل دوم: توسعه و تکمیل منطق در جهان اسلامی ۲۱

تفسیر و تطبیق منطق.. ۲۱

ورود منطق در علوم اسلامی.. ۲۲

تکمیل و تهذیب منطق.. ۲۴

فارابی و نوآوری‌های منطقی.. ۲۵

ابتکار ابن سینا در منطق.. ۲۷

سهروردی و اصلاح منطق.. ۳۰

رازی، نقاد منطق و فلسفهٔ یونانی.. ۳۱

فصل سوم: نقد نوبختی از شکل قیاس ۳۳

نوبختی، متکلم برجستهٔ شیعه.. ۳۳

آثار نوبختی در رد منطق.. ۳۴

مقدمات قیاس از دیدگاه نوبختی.. ۳۵

بررسی گفتار نوبختی.. ۳۸

فصل چهارم: مناظره‌ای کهن در نقد منطق ۴۱

سیرافی و متّی!.. ۴۱

آغاز مناظره.. ۴۳

منطق، داور نهائی و مطلق نیست!.. ۴۳
پیوند منطق و زبان!.. ۴۴
آیا به ترجمه‌های منطق می‌توان اعتماد کرد؟.. ۴۵
در بارهٔ یونانیان مبالغه نباید کرد.. ۴۶
منطق و اختلاف بشر.. ۴۸
تفاوت میان منطق و نحو.. ۴۸
نیاز به لغت عربی.. ۴۹
اهل تحقیق پیش از ارسطو چه می‌کردند؟.. ۵۰
پرسش‌های ابوسعید از متی!.. ۵۰
ابوسعید در برابر سخن متی!.. ۵۱
نقائص منطق!... ۵۲
منطق اختلافات را حل نمی‌کند... ۵۳

فصل پنجم: تحقیق در اعتراضات سیرافی بر منطق ۵۵

لزوم بررسی نقد سیرافی.. ۵۵
تحقیق در اعتراضات سیرافی بر منطق.. ۵۷
طرفداران منطق می‌گویند:.. ۵۷
اما مخالفان منطق گویند:.. ۵۸
آیا منطق اختلافات علمی را حل می‌کند؟... ۶۰
غلو و تقصیر در شخصیت علمی ارسطو!.. ۶۴
مناسبات نحو و منطق.. ۶۶
نقد حدود منطقی!.. ۷۳
ترجمه‌های منطقی تا چه اندازه قابل اعتمادند؟... ۷۷
دلیل خطاهای غیر منطقی از اهل منطق!... ۷۹

فصل ششم: نزاع منطقی میان صوفی و حکیم ۸۱

مذاکرهٔ ابن سینا و ابوسعید ابی الخیر.. ۸۱
عقل و ذون!.. ۸۱
صورت مذاکره.. ۸۴

تحقیقی در ارزش نقد صوفی..۸۵

فصل هفتم: منطق شکن! ۹۳

دانشمند گمنام!..۹۳
أبوالنجا و حدود منطقی..۹۵
قیاس از دیدگاه ابوالنجا..۹۷
بررسی نظر ابوالنجا و نقد قیاس..۹۹

فصل هشتم: ابن تیمیه، نقاد بزرگ منطق..۱۰۳

شخصیت علمی ابن تیمیه..۱۰۳
چکیده‌ای از سخنان ابن تیمیه در ردّ منطق..۱۰۸
ابن تیمیه و حدود منطقی..۱۰۹
تحقیق در رأی ابن تیمیه..۱۱۱
فایدۀ حد از دیدگاه ابن تیمیه..۱۱۵
وجود و ماهیت ۱۱۷
ذاتی و عرضی..۱۲۰
تأیید نظر و تعقیب رأی ابن تیمیه:..۱۲۲
دور منطقی در گفتار اهل منطق!!..۱۲۳
آیا «کلی» در خارج وجود دارد؟..۱۲۴
آراء اهل منطق دربارۀ «کلی منطقی»..۱۲۷
نقد کیفیت حصول قضایای کلی..۱۲۸
قیاس منطقی از دیدگاه ابن تیمیه ۱۳۲
داوری ما نسبت به نقدِ ابن تیمیه از قیاس..۱۳۴
دفاع ابن تیمیه از تمثیل..۱۳۸

فصل نهم: ابن خلدون و نقد منطق ۱۴۵

دیدگاه‌های منطقی در مقدمۀ ابن خلدون..۱۴۵
عیب فرورفتن در مباحث منطق!..۱۴۶
ایراد ابن خلدون بر کاربُردِ منطق..۱۴۹
نظری در گفتار ابن خلدون..۱۵۱

فصل دهم: مقایسهٔ آراءِ نقادان غربی و اسلامی ۱۵۹

پیشروان علوم جدید! ۱۵۹

روجر بیکن و اقتباس از مسلمانان! ۱۶۰

فرانسیس بیکن و نقادانِ اسلامیِ منطق ۱۶۲

دکارت و نقد قیا ۱۶۷

جان لاک و ابن تیمیه! ۱۷۰

برکلی و غزالی: ۱۷۴

هیوم در برابر غزالی ۱۷۷

هگل و تضاد دیالک تیکی! ۱۷۸

جان استوارت میل و نقادان ما ۱۸۳

کتابنامه ۱۸۷

يا واهِبَ العقلِ لَكَ الْمحامِدُ
إلى جنابِكَ انْتَهَى الْمَقاصِدُ

مقدمه

علم منطق که فارابی در کتاب أوسط کبیر آن را «عیار العقل» نامیده و ابن سینا در منطق المشرقیین از آن به «العلم الآلی»[1] تعبیر کرده و غزالی بر آن «معیارُ العلم» نام نهاده و سهروردی در حکمة الإشراق آن را «ضوابط الفکر» نامیده و صدرالدین شیرازی در اللمعات المشرقیة آن را «قسطاس ادراکتی» نام گذاشته و دیگران آن را «هنر فکرکردن» و علم قوانین استدلال و جز این‌ها خوانده است، دانشی است که ارسطو Aristoteles آن را پرداخته[2] و از یونان به عالم اسلامی راه یافته است.

ورود منطق به جهان اسلامی با عکس العمل‌های گوناگونی روبرو شد به طوری که عده‌ای به شرح و تفسیر و برخی به اقتباس و تطبیق و دسته‌ای به تغییر و تکمیل و عده‌ای به رد و تخریب آن قیام کردند و این که برخی می‌پندارند دانشمندان اسلامی به گمان این که: «دانش یونانی به بلندترین درجات نائل آمده». به طور مطلق تسلیم منطق ارسطوئی شده‌اند ناشی از کمال بی‌خبری است[3].

متفکرین بزرگ اسلامی در گذشته همواره سعی داشتند تا در برخورد با فرهنگ یونانی نه به تسلیم محض تن در دهند و نه به عناد و حق‌ناپذیری بگرایند.

۱- این تعبیر به اعتبار آنست که علم منطق را به منزله «آلت» و افزار دیگر علوم شمرده‌اند.

۲- دربارهٔ سابقهٔ منطق پیش از ارسطو به فصل اول همین کتاب نگاه کنید.

۳- در کتاب «تاریخ فلسفه در اسلام» تالیف ت. ج. دی بور می‌خوانیم:

«متفکران نخستین دوره اسلامی به بلندی پایه‌دانش یونان ایمان داشتند، آنچنان که هیچگونه شکی نداشتند که آن دانش به بلندترین درجات یقین رسیده است». تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، صفحهٔ ۳۱. در پاسخ این سخن، مندرجات کتاب حاضر کافیست، بلکه چنانچه به مناظرهٔ ابوسعید سیرافی- که معاصر با مترجمان اولیهٔ کتب یونانی بوده- با متی بن یونس در همین کتاب مراجعه شود، به دوربودن این سخن از تحقیق، می‌توان پی برد.

ابن سینا که خود از بزرگترین شارحان منطق ارسطو و حکمت مشاء به شمار می‌رود گفته است: کسی که به تصدیق بی‌دلیل غارت کند از سرشت انسان بیرون رفته.

«من تعود أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية»[1].

به همین جهت خودش پس از این که سال‌ها در فلسفهٔ یونانی گام زده و بر طبق منطق ارسطوئی سلوک کرده است، تغییر مسیر می‌دهد و کتاب «الحكمة المشرقية» را می‌نویسد و در مقدمهٔ آن بر پیروان ارسطو و طرفداران فلسفهٔ مشاء حمله می‌برد و می گوید:

«... این مدعیان فلسفه که در محبت مشائی‌ها بی‌قرار شده‌اند، چنان می‌پندارند که خداوند، غیر از آن‌ها کسی را راه ننموده و رحمت خود را نصیب احدی جز ایشان نکرده است، و ما با این که به مقام افضل گذشتگانشان (یعنی ارسطو) اعتراف داریم... می‌گوئیم بر کسی که پس از ارسطو واقع شده سزاوار است که آراء پراکندهٔ وی را به یکدیگر سازد و شکافی را که در بنای ارسطوئی می‌یابد مرمت کند و به تفریع اصولی که او عطا کرده بپردازد، ولی آن کس که بعد از ارسطو آمده توانائی نیافته است تا خود را از میراث وی فارغ سازد! و سراسر عمر خویش را در فهم محاسنِ آراء او و حمایت متعصبانه از برخی کوتاهی‌ها و خطاهای وی، سپری کرده است، به طوری که زندگیش سرگرم گذشته شده و مهلتی برای او نمانده است تا در آن به عقل خود مراجعه کند!»

«... المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم... ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلماً يجدنه فيما بناه، ويفرعوا اصولاً أعطاها، فمن قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة، يراجع فيها عقله»[2].

۱- به نقل از «الأسفار الأربعة» اثر صدرالدین شیرازی، چاپ دارالمعارف الإسلامیة، جزء اول، صفحهٔ۳۶۴.

۲- منطق المشرقیین (یخبشی از کتاب الحکمة المشرقیة) اثر ابن سینا، چاپ مصر، صفحهٔ ۱ و ۲.

هرچند کتاب «الحکمة المشرقیة» ناتمام مانده است و جز مقدمهٔ کتاب و مختصری از منطقه، چیزی از آن تصنیف نشده (یا به ما نرسیده است) ولی از همان مختصر می‌توان فهمید که ابن سینا قصد داشته تا ویرانی‌های منطق و فلسفهٔ ارسطو را نمایان سازد و به اصلاح و تکمیل آن بپردازد و در برابر حکمتِ مشائی، حریت عقل اسلامی را حفظ کند.

همچنین سهروردی که نمایندهٔ فلسفهٔ اشراق و حکمت افلاطونی شمرده می‌شود و در فن منطق نیز از صاحب‌نظران بوده و دارای تألیف و تصنیف است، در کتاب «حکمة الإشراق» تقلید و جمود بر اندیشه‌های دسته‌ای مخصوص را محکوم می‌کند و می‌نویسد:

«... دانش بر گروهی خاص وقف نیست تا پس از ایشان بر درهای ملکوت قفل زده شود... و بدترین قرون، قرنی است که در آن بساط اجتهاد پیچیده شده و حرکت افکار منقطع گردد و باب مکاشفات و راه مشاهدات بسته شود».

«... فلیس العلم وقفاً علی قوم لیغلق بعدهم باب الملکوت... وشر القرون، ماطوی فیه بساط الاجتهاد وانقطع فیه سیرا الأفکار وانحسم باب المکاشفات وانسد طریق المشاهدات»[۱].

و در کتاب «التلوحیات» می‌نویسد: «از من و نیز از غیر من، تقلید مکن که معیار، تنها برهان است!»

«ولا تقلد ني وغيري فالمعيار هوا البرهان»[۲].

و دربارهٔ ارسطو اظهار نظر می‌کند که:

معلم اول- ارسطوطالیس- هرچند بزرگ مرتبه بوده و اندیشه‌ای ژرف داشته است ولی در حق او مبالغه جایز نیست! چنانکه گوید:

۱- حکمة الإشراق، اثر شهاب الدین سهروردی، چاپ تهران، صفحهٔ ۹ و ۱۰.

۲- التلویحات اللوحیة والعرشیة (ضمن مجموعهٔ مصنفات شیخ إشراق جلد یکم)، چاپ تهران، صفحهٔ ۱۲۱.

«... والمعلم الأول- ارسطو طاليس- وإن كان كبير القدر، عظيم الشأن، بعيد الغور، تام النظر، لا يجوز فيه المبالغة»[۱].

و نیز فخر الدین رازی که از متکلمان بزرگ اسلامی به شمار می‌رود و شرح او بر منطق «إشارات» نشانۀ تبحر وی در فن منطق است ضمن کتاب «المباحث المشرقیه» تقلید از حکمای سلف را به سختی مورد مذمت قرار می‌دهد و البته لجاجت و تعصب در برابر آنان را نیز کاملاً ناپسند می‌شمرد و در این باره می‌نویسد:

«... کسانی که به لزوم موافقت با پیشینیان در هر اندک و بسیار، جازم‌اند و جدائی از آن‌ها را حتی در سوراخ بن خرما و پوستۀ نازک هسته‌اش حرام می‌شمرند!! می‌دانند که قدماء در برخی از موارد با پیشینیان خود مخالف بودند و بر سخنانشان اعتراض داشتند و از گفتار ایشان روی می‌گرداندند و خود به این امر تصریح کرده‌اند، پس اگر این کار مردود و غیر قابل قبول باشد، در آن‌ها به خاطر مخالفت با پیشینیان خود و اعتراض به سخن آموزگاران خویش (مانند اعتراض ارسطو به افلاطون) عیب و نقصی را باید پذیرفت!... و چنانکه تناقض گفتار این دسته را شناختی، تباهی راه گروهی دیگر را نیز به شناس که مقام اعتراض به رؤسای دانشمندان و بزرگان حکماء را با هر سخن نیک و بد و نادرست و معبوبی به خود داده‌اند!».

«... وإن الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثيرو يحرمون مفارقتهم في النقير والقطمير، يعلمون أن اولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم معترضين وعن مقالتهم معرضين وبذلك مصرحين، فإن كان ذلك مردوداً غير مقبول فقد صارا المتقدم مقدوحا فيه! لمخالفة متقدميه واعتراضه على كلام معلميه!... وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة فاعرف ايضاً فساد طريقة قوم نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين وباطل وهجين»[۲].

۱- حكمة الإشراق، صفحۀ ۱۱.

۲- المباحث المشرقية، اثر فخرالدین رازی، چاپ هند، جلد اول، صفحۀ ۳ و ۴. مقایسه شود با آنچه ابن تیمیه در کتاب «نصيحة اهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» آورده است، می‌نویسد: «... فان الفلسفة التي كانت قبل ارسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن ارسطو في كثير منها وبين خطأهم. وابن

و همچنین ابن تیمیه، فقیه بزرگ اهل سنت و صاحب کتاب «نصیحة اهل الإیمان في الرد علی منطق الیونان» که در نقد و نقض منطق ارسطوئی ظاهراً بیش از همه کوشیده است، در مقدمۀ کتاب مزبور تصریح می‌کند که قبلاً منطق ارسطو را درست می‌شمرده و با آن سازگاری فکری داشته است، وی در مقدمۀ کتاب خود می‌نویسد: «من پیوسته می‌دانستم که هشیار را به منطق یونانی نیازی نیست و کودن نیز سودی از آن نمی‌برد، با وجود این قضایای منطق را صحیح می‌پنداشتم، زیرا که بسیاری از آن‌ها را صادق دیده بودم سپس خطای دسته‌ای از قضایای آن بر من آشکار شد».

«... فاني کنت دائماً أعلم أن المنطق الیوناني، الایحتاج الیه الذکي ولا ینتفع به البلید، ولکن کنت أحسب أن قضایاه صادقة لما رأیت من صدق کثیر منها ثم تبین لي فیما بعد خطأ طائفة من قضایاه»[1].

این نمونه نوشته‌ها که نظایرشان در آثار علمای اسلامی فراوان یافت می‌شود، نشان می‌دهند که دانشمندان ما، تحت تأثیر تعالیم عالیۀ اسلام قرار داشتند که از طرفی توصیه می‌کند پیروانش: «هر سخنی را بشنوند، سپس بهترین سخن را پیروی کنند».

﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ١٧ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾ [الزمر:18-17]. و: «حکمت را گمشدۀ بدانند و در هرجا و از هرکس باشد آن را بگیرند». «الکلمة الحکمة ضالة المؤمن فحیث وجدها فهو أحق بها-[2] خذ الحکمة أني کانت-[3] فخذ الحکمة ولو من أهل النفاق»[4] و از سوی دیگر فرمان می‌دهد که از سر تقلید و بدون دلیل راه نسپرند

سینا وأتباعه خالفوا القدماء في طائفة من أقاویلهم المنطقیة وغیرها وبینوا خطاهم. ورد الفلاسفة بعضهم علی بعض أکثر من رد کل طائفة بعضهم علی بعض». الرد علی المنطقیین، چاپ هند، صفحۀ ۲۰۷.

۱- الرد علی المنطقیین (یا نصیحة أهل الإیمان في الرد علی منطق الیونان) اثر احمد بن تیمیه، چاپ هند، صفحۀ ۳.

۲- حدیث نبوی ﷺ است (به صحیح ترمذی، چاپ مصر، جلد ۵، باب ماجاء في فضل الفقه علی العباده، حدیث شماره ۲۶۸۷ رجوع شود).

۳- نهج البلاغه، شرح عبده، چاپ بیروت، الجزء الثالث، صفحۀ ۱۵۴.

۴- نهج البلاغه، شرح عبده، چاپ بیروت، الجزء الثالث، صفحۀ ۱۵۴.

و: «چیزی را که بدان علم ندارند پیروی نکنند». ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ۳۶]. و اقوال مشاهیر و بزرگان را بی‌دلیل نپذیرند تا به دام ضلالت در نیفتاده و نگویند: «خداوند ما از سراوران و بزرگان اطاعت کردیم و ایشان گمراهان ساختند!». ﴿... رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ٦٧﴾ [الأحزاب: ۶۷].

این روحیه که در تحقیقات عقلی و علمی همیشه باید مد نظر باشد در برخورد مسلمین با منطق یونانی- مانند برخوردهای دیگر- نمایان شد و چنانکه خواهیم دید آنان را به تصحیح و تکمیل و یا به نقد و رد بخشی از منطق ارسطو برانگیخت، و با آن که ارسطو معلم اسکندر مقدونی (الکساندروس) بود و طرفداران فلسفهٔ وی در عالم اسلامی شهرت دادند که اسکندر، همان «ذو القرنین قرآن» است! شهرت مزبور مؤثر نیفتاد و دانشمندان اسلامی را از نقد فلسفه و منطق ارسطوئی باز نداشت، بلکه ناقدین را به نفی این نسبت و تکذیب این ادعا وادار کرد، چنانکه ابن تیمیه در کتاب الرد علی المنطقیین (که نام اصلی آن: نصيحة اهل الإيمان في الرد على منطق اليونان است) می‌نویسد:

«به دروغ در منقولات می‌آویزند و به نادانی در معقولات! مانند این سخنانشان که گویند ارسطو، وزیر ذوالقرنین بوده که ذکر او در قرآن رفته است!...»

«... فيتعلقون بالكذب في المنقولات وبالجهل في المعقولات، كقولهم: إن الرسطو وزير ذي القرنين المذكور في القرآن!...»[۱].

سپس این نظر را ابطال می‌کند[۲].

البته روحیهٔ مزبور، یعنی این که: در نقد و تصحیح و تکمیل مسائل علمی دچار جانبداری‌های افراطی و نیز اعتراضات بی‌جا نباید شد، در همهٔ دانشمندان یکسان و هم‌قدرت نیست، بلکه درجات و مراتبی دارد و علمای اسلامی نیز در توافق یا مخالفت

۱- الرد علی المنطقیین، چاپ هند، صفحهٔ ۱۸۶.

۲- دربارهٔ شخصیت ذوالقرنین، در سال‌های اخیر یکی از دانشمندان مسلمان هند (ابوالکلام آزاد) تحقیقی کرده که بسیار درخور توجه است، این تحقیق در مجلهٔ «ثقاة الهند» به تدریج انتشار یافته و به فارسی نیز ضمن جزوهٔ مستقلی به وسیلهٔ آقای باستانی پاریزی ترجمه شده است، مضمون مقالات ابوالکلام آزاد را در لغت‌نامهٔ دهخدا (شمارهٔ مسلسل ۸- ذیونوسیوس) نیز می‌توان دید.

با منطق یونانی از این مراتب خارج نبوده‌اند، و شاید در برخی از موارد افراط و تفریط‌هائی هم در آثار بعضی از ایشان به نظر رسد اولی این را نیز از نظر دور نباید داشت که ارسطو خود، احتمال خطا و خلل را در نوشته‌های منطقی‌اش انکار نکرده، بلکه چنانکه ابن سینا در آخر منطق «شفاء» از قول او بازگو نموده است، ارسطو گفته:

«ما از پیشینیان خود در قیاس‌های منطقی جز ضوابط مختصر، چیزی به میراث نبرده‌ایم اما توضیح آن‌ها وجداکردن و اختصاص‌دادن هر قیاس به شرائط و اقسام آن، و مشخص‌کردن قیاس «منتج» از قیاس «عقیم» و احکام دیگر، کارهایی بوده که خود را دربارهٔ آن‌ها سخت به رنج افکندیم و دیدگان را از خواب بازداشتیم تا کار بدین ترتیب پای گرفت و استوار شد، پس هرکس که بعد از ما می‌آید چون در این کار به نظرش زیادت یا اصلاحی رسید، بر عهدهٔ او است که آن را درست کند و اگر رخنه‌ای دید آن را ببندد!».

«إنا ما ورثنا عمن تقدمنا في الأقيسة الا ضوابط غير مفصلة واما تفصيلها وإفراد كل قياس بشروطه وتميز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الأحكام فهوا مؤكدد نافيه انفسنا واستهرنا أعيننا حتى استقام على هذا الأمر، فإن وقع لاحد ممن يأتي بعد نافيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسده»[۱].

بنابراین، ملاحظه می‌کنیم که ارسطو خود راه را برای نقد و اصلاح منطقش باز نموده و از این کار ناخرسندی نشان نداده است[۲]. با این حال در این کتاب که نقد منطق ارسطوئی را به وسیلهٔ دانشمندان اسلامی بازگو می‌کند کوشش شده است که تنها به نقل آراء مخالفین ارسطو اکتفا نشود، بلکه تا آنجا که مقدور بوده از جرح و

۱- منطق شفاء، کتاب السفسطة، چاپ مصر.

۲- و نیز شایسته است به این عبارت که ابن سینا در «شفاء» ضمن کتاب سفسطه از قول ارسطو آورده توجه شود:

«فان عرض في هذا الفن الواحد تقصير فليعذر من يشعر به عن التصفيح وليقبل المنة بما افدناه من الصواب!» (الشفاء، کتاب السفسطه، صفحهٔ ۱۱۳). یعنی: «پس اگر در این فن یگانه، کوتاهی و تقصیری نمایان گردید کسی که به هنگام جستجو از آن آگاه شد عذر ما را قبول کند و بر سخن درستی که او به هنگام جستجو از آن آگاه شد عذر ما را قبول کند و بر سخن درستی که او را بدان سو در ساندیم منت پذیرد»!

تعدیل اقوال کوتاهی نورزیده‌ام و راه تحقیق را از یاد نبرده‌ایم و مسؤولیت خود را تنها در نقل قول از این و آن، محدود نساخته‌ایم، چه به نظر نویسنده گردآوری آراء دیگران از متون کهن و پراکنده که کمتر در دسترس است، هرچند خدمتی به فرهنگ معاصر به شمار می‌آید ولی این کار بیشتر از آن رو جائز اهمیت و در خور ارزش است که زمینهٔ تحقیق و کاوش از حقایق را بهتر و آسان‌تر فراهم می‌سازد، اما اگر هر نویسنده‌ای مسؤولیت خود را به همین اندازه محدود شمارد که از این کتاب و آن رساله، اندیشه‌هائی گرد آورد و تحلیل و تحقیق آن‌ها را به وعدهٔ دیگران گذارد (که معلوم نیست این دیگران، چه کسانند؟!) البته هدف عمده و علت غائی از تهیهٔ این آثار از میان می‌رود و نقص غرض، روی می‌آورد و متأسفانه نقصی که در این روزگار در کتب منطقی و فلسفی به چشم می‌خورد، بیشتر از ناحیهٔ همین کوشش نافرجام است! بدین صورت که اغلب سعی می‌شود به ذکر احوال و آثار حکمای دیرینه اکتفاء گردد، بدون آن که اندیشه‌های ایشان ذکر احوال و آثار حکمای دیرینه اکتفاء گردد، بدون آن که اندیشه‌های ایشان تعقیب و تحقیق شود و راه‌های تازه‌ای به سوی معارف عقلی و فلسفی به میان آید به طوری که از سر تأسف باید گفت: «ما أكثر التأليف وأقل التحقيق؟!».

این کتاب در ده فصل تنظیم و تدوین گردیده، در فصل اول کوشیده‌ایم نشان دهیم که منطق چگونه به جهان اسلامی وارد شد و مترجمان آن چه کسانی بوده‌اند؟ و روش ترجمهٔ ایشان بر چه شیوه استوار بوده؟ و به علاوه، عکس العملی که ترجمهٔ منطق یونانی در جهان اسلامی به وجود آورده چه صورتی داشته است و به تعبیر دیگر مخالفان و موافقان منطق، چه کسانی بوده‌اند؟

در فصل دوم، از کارهای طرفداران منطق سخن رفته است و شمه‌ای از تفاسیر منطقی و شروح آن و تطبیق منطق را با موازین اسلامی مورد بحث قرار داده‌ایم و از دخالت منطق در علوم ادبی و علم اصول فقه سخن گفته‌ایم و سرانجام به ذکر کسانی که در تکمیل و تهذیب منطق یونانی کوشیده‌اند و به نمونه‌هائی از کارهای ایشان، پرداخته‌ایم.

در فصل سوم، مخالفان و نقادان منطق مورد توجه قرار گرفته‌اند و تا آنجا که راه باز بوده از کهن‌ترین نقدی که در دست هست آغاز نموده به تدریج پیش رفته‌ایم و در فصول گوناگون، آراء نقادان منطق را که در خلال نوشته‌ها و مناظرات ایشان نمودار

گشته نشان داده‌ایم و در هر فصل چنانکه گذشت، از تحقیق در پیرامون نقد هر نقادی با زن ایستاده‌ایم. بنابراین، از فصل سوم به بعد یعنی تا فصل نهم، کار بر همین منوال می‌گذرد و تلاش فراوان شده تا در ضمن این فصول، اصالت اندیشهٔ اسلامی نمایان گردد و شبههٔ تقلید محض از ساحت متفکران گرانقدر مسلمان زدوده شود و نوآوری‌ها و ابتکارات ایشان معرفی گردد و در هر مقام که از نقادان منطق سخن گفته‌ایم کوشش شده تا از معرفی احوال و آثار ایشان نیز کوتاهی نورزیم.

در فصل دهم یعنی آخرین فصل کتاب، شمه‌ای از ایرادهای متفکران غربی را بر منطق ارسطو آورده‌ایم و سعی کرده‌ایم تا با یادآوری مباحث گذشته نشان دهیم ایرادهای مهمی که در مغرب زمین بر منطق ارسطو شده قبلاً «به نظر دانشمندان اسلامی رسیده است و ایرادهای مزبور به صورتی عمیقتر از آنچه غربیان بیان کرده‌اند در شرق اسلامی مورد توجه و تحقیق قرار گرفته‌اند و نیز احیاناً» به ایرادهای نابجائی که از سوی برخی متفکران غربی بر منطق ارسطو شده اشاره کرده‌ایم.

از ویژگی‌های کتاب حاضر آنست که جز در موارد خاص که نویسنده به اظهار نظر و رأی شخصی پرداخته، یک سطر در آن نتوان یافت که بدون مأخذ و مدرک باشد و حتی المقدور به مآخذ دست اول و کهن‌تر رجوع کرده‌ایم. ضمناً چون در تألیف این کتاب، به کتب بسیاری که در ایران و مصر و هند و لبنان و عراق و أحیاناً ترکیه و اروپا به چاپ رسیده استناد نموده‌ایم و کتاب‌های مزبور به آسانی در دسترس همهٔ اهل تحقیق قرار نمی‌گیرند، از این رو و بنا به ملاحظات دیگر تنها به ترجمهٔ متون کتاب‌ها اکتفاء نشده است، بلکه عین متن‌ها را نیز در اکثر موارد از مآخذ آن‌ها نقل کرده‌ایم تا مورد استفاده علاقمندان قرار گیرند و رعایت این معنی هم شده باشد که حافظ گوید: «ترجمه، هیچگاه ویژگی‌های معانی را در سخن حکیم نمی‌رساند»!

«إن الترجمان لایؤدي ابداً ما قال الحكيم على خصائص معانيه»[1].

با این حال بدین وسیله از خوانندگانی که ملاحظل اصل متون قدیم را برای خود لازم نمی‌شمرند عذرخواهی می‌نماییم، امید است به فضل خداوند و رحمت نامحدود او، این کوشش محدود گسترش یابد و از «منطق» به «فلسفه» سرایت کند تا معلوم شود که مسلمین در برابر فلسفهٔ یونانی نیز چه عکس العمل‌هائی نشان دادند و چگونه

۱- الحیوان، چاپ مصر، الجزء الاول، صفحهٔ ۷۵.

با تصحیح و تکمیل و گاهی با نقد و نقص آراء یونانیان، اندیشه‌های فلسفی تازه‌ای را بنیان نهادند.

والله- جل ذکره- ولي التوفيق، وهو الهادي إلى أقوام الطريق.

تجریش- ۱۳۹۹ هجری قمری

مصطفی حسینی طباطبائی

فصل اول:
ورود منطق به جهان اسلامی

ارسطو پدر منطق

تردید نیست که اندیشهٔ منطقی پیش از پیدایش فن منطق به ظهور رسیده است، زیرا فکر بشر به طور طبیعی از اسلوب و روشی پیروی می‌کند که فن منطق کوشش کرده تا آن روش را کشف و بیان نماید، به همین جهت عموم افراد بشر، بارها به تفکر منطقی دست یافته‌اند، بلکه اصولاً به گونه‌ای منطقی می‌اندیشند، یعنی از روش صحیح تفکر، به طور طبیعی استفاده می‌کنند، مگر در مواردی که قصد مغالطه داشته باشند یا به علت پیچیدگی موضوع تفکر به خطا گرفتار شوند. بنابراین، برای اندیشهٔ منطقی نمی‌توان مبدء و آغازی در تاریخ نشان داد و شایسته است که پیدایش آن را با پیدایش بشر قرین و همراه شمرد!

پس این که در کتب منطقی، منطق را قانونی معرفی می‌کنند که رعایت آن، فکر را از خطا مصون می‌دارد، چنانکه ابن سینا می‌گوید: «المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره»[1].

نباید موجب شود که گمان کنیم قوانین منطقی یک دسته قواعد مصنوعی و ساخته و پرداخته‌ای است که می‌خواهیم با تحمیل آن‌ها بر ذهن، از لغزش‌های فکری جلوگیری کنیم! زیرا مقصود از قانون منطقی، همان قانون طبیعی ذهن است که به هنگام استدلال آن را به کار می‌بریم و در فن منطق به عنوان «ضابطه فکری» گردآوری و نگاهداری شده است، به همین اعتبار عبدالرحمن بن خلدون (متوفی در سال ۸۰۸ هجری قمری) در مقدمهٔ مشهور تاریخش- که از افتخارات امت اسلامی شمرده می‌شود- می‌نویسد:

«فن منطق، فنی است که با طبیعتِ اندیشه همعنان و بر صورتِ عملِ آن منطبق است».

۱- الإشارات والتنبیهات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱.

«فالمنطق اذاً امر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها»[۱].

اما تدوین منطق به عنوان علم یا فن مشخص و ممتاز به روزگار پیش از ارسطو مربوط می‌شود، زیرا از ارسطو نقل شده که گفته است:

«ما از پیشینیان خود در قیاس‌های منطقی جز ضوابط مختصر چیزی به میراث نبرده‌ایم[۲]».

بنابراین، صورت اجمالی منطق پیش از ارسطو در میان بوده ولی چنانکه محققین گفته‌اند که گستردن مطالب و تکمیل مقاصد آن را ارسطو عهده‌دار شده است، به ویژه که تلاش سوفسطائیان و نشاط فلسفی دوران، ایجاب کرده تا ارسطو به گردآوری و تنظیم قوانین تفکر قیام کند و در برابر مغالطات اهل سفسطه که در دورهٔ او هنوز عرض اندام می‌کردند، سد محکمی بر بندد و به قول فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» ارسطو: «در مقابل مغالطه و مناقشهٔ سوفسطائیان وجدلیان، بنا را بر کشف قواعد صحیح استدلال و استخراج حقیقت گذاشته و به رهبری افلاطون و سقراط، اصول منطق و قواعد قیاس را به دست آورده است»[۳].

نتیجه این که هرچند پیش از ارسطو دربارهٔ منطق گفتگوهائی به ویژه در یونان قدیم بوده[۴]. ولی چنانکه معمول شده و درست هم هست، فن منطق را به اعتبار این که ارسطو آن را تهذیب و تکمیل نموده به وی نسبت می‌دهند، ابن خلدون در «مقدمه» می‌نویسد:

«پیشینیان در فن منطق سخنانی گفته‌اند که نخست مختصر و پراکنده بود و تهذیب قوانین و گردآوری مسائل منطق صورت نپذیرفت تا این که ارسطو در یونان ظهور کرد»!

۱- مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ بغداد، صفحهٔ ۵۳۵.

۲- به مقدمهٔ کتاب حاضر نگاه کنید.

۳- سیر حکمت در اروپا، اثر محمد علی فروغی، چاپ تهران، جلد اول، صفحهٔ ۲۴.

۴- ناگفته نماند که به عقیدهٔ برخی ارسطو در تدوین و تألیف منطق از کتب و آثار ایرانیان نیز سود جسته چنانکه قطب الدین اشکوری در کتاب محبوب القلوب بر این عقیده رفته است (به کتاب: رهبر خرد، اثر استاد محمود شهابی، مقدمهٔ کتاب نگاه کنید) ولی نویسنده هنوز دلیل کافی و مدرک روشن بر این مدعا نیافته‌ام.

«فکان ذلك قانون المنطق، وتکلم فیه المتقدمون اول ما تکلموا به جملاً جملاً و مفترقاً، ولم تهذیب طرقه ولم تجمع مسائله حتی ظهر في یونان ارسطو»[۱].

مترجمان منطق در محیط اسلامی

پس از ارسطو علم منطق[۲] به وسیلهٔ طرفداران و علاقمندانش به مراکز مختلف راه یافت، از جمله نخستین کسی که در محیط اسلامی به ترجمهٔ کتب منطقی پرداخت، بنا بر آنچه قفطی در کتاب «أخبار الحکماء»[۳] آورده:

«عبدالله بن مقفع (مقتول در حدود سال ۱۴۵ هجری قمری) بود که ترجمه رساله‌های منطقی را برای منصور- دومین خلیفهٔ عباسی، متوفی در سال ۱۵۸ هجری قمری- عهده‌دار شد و سه کتاب ارسطو یعنی قاطیغوریاس (گاتگوریا) و باری ارمینیاس (پری مینیاس) و انا لوطیقا (آنالوتیکا) را ترجمه کرد و گویند به ترجمهٔ ایساغوجی (ایساگوگ) تالیف فرفوریوس Porphyre نیز همت گماشت.

«... ابن المقفع... هو اول من اعتنی في الملة الاسلامیة بترجمة الکتب المنطقیه لأبي جعفر المنصور، ترجم کتب ارسطو طالیس المنطقیة الثلاثة وهي کتاب قاطیغور یاس و کتاب باري ارمینیاس و کتاب انالوطیقا و ذکرانه ترجم ایساغوجي تالیف فرفوریوس»[۴].

۱- مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ بغداد، صفحهٔ ۴۹۰.

۲- در میان دانشمندان گفتگوئیست که:

آیا منطق «علم» است یا «فن»؟

به نظر نویسنده، منطق را می‌توان به اعتبار بحث از قواعد نظری و کلیِ درست‌اندیشیدن «علم» دانست و به اعتبار کار بُردِ قوانین مزبور «فن» نامید، از این رو در این کتاب گاهی از آن به «علم منطق» و گاهی به «فن منطق» تعبیر کرده‌ایم.

۳- نام اصلی این کتاب: «إخبار العلماء بأخبار الحکماء» است.

۴- أخبار الحکماء چاپ مصر، صفحهٔ ۱۴۸ و چاپ اروپا (لایپزیک) صفحهٔ ۲۳۰. ناگفته نماند که برخی نیز این ترجمه‌ها را به فرزند ابن مقفع یعنی «محمد» نسبت داده‌اند، رجوع شود به کتاب «مقولات» اثر دکتر محمد ابراهیم آیتی، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۵ و ۱۶ و نیز کتاب «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی» اثر دکتر ذبیح الله صفا، مجلد اول صفحهٔ ۳۲۸ به بعد. ولی خوارزمی (ابوعبدالله، محمد بن احمد) در کتاب «مفاتیح العلوم» ترجمهٔ منطق را به خود ابن مقفع نسبت می‌دهد و حتی تصریح می‌کند که ابن مقفع نام مصطحات منطقی را تغییر داده و به

پس از منصور، در روزگار مأمون- خلیفه دیگر عباسی، متوفی در سال ۲۱۸ هجری قمری- مسلمین با اندیشه‌های یونانی آشنائی بیشتری یافتند، زیرا همانطور که ابن خلدون و دیگر مورخان آورده‌اند:

«مأمون سفیرانی را برای به دست‌آوردن علوم یونانی و نسخه‌برداری از کتب یونانیان به دربار پادشاهان رم گسیل داشت و مترجمانی برگماشت تا آن‌ها را به خط و زبان عربی برگردانند».

«... وجاء المامون... وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي وبعث المترجمين لذلك»[1].

ابن ندیم (محمد بن اسحق، متوفی در ۳۸۵ هجری قمری) در کتاب «الفهرست» نام‌های کسانی را که رسائل منطقی ارسطو را در محیط اسلامی ترجمه نموده‌اند ضبط کرده و همچنین مفسرین آن‌ها را نام برده است، به طوری که ابن ندیم می‌نویسد قاطیغوریاس یعنی مقولات les categories را حنین بن اسحاق ترجمه نموده و عده‌ای از جمله، یحیی نحوی آن را شرح کرده‌اند و نیز باری ارمینیاس یعنی عبارت pri ermeneias را که مربوط به بحث از قضایا است، حنین به سریانی و پدرش اسحاق، به عربی برگرداندند، و از جملهٔ شارحان آن، نام ابونصر فارابی برده شده است.

به همین صورت انالوطیقای اول و انالوطیقای ثانی les anlyigues که از قیاس بحث می‌کنند و طوبیقا یعنی جدل les topiques و سوفسطیقا یعنی سفسطه، و ریطوریقا یعنی خطابه la rhetorigue و بوطیقا یعنی شعر la poetique را جمعی ترجمه و تفسیر کرده‌اند که در میان آن‌ها، نام‌های حنین و پدرش و ابوعثمان دمشقی و ابوبشر متی و یحیی بن عدی و ابراهیم بن عبدالله ثامنه و ابن ناعمه... به چشم می‌خورد، و از میان شارحان این آثار مشهورتر از همه فیلسوف عرب، یعقوب بن اسحاق می‌خورد. و از میان شارحان این آثار مشهورتر از همه فیلسوف عرب، یعقوب بن

طور دلبخواه بر آن‌ها نامگذاری کرده کا کارش مورد قبول منطقیان قرار نگرفته است، «ویسمی عبدالله بن المقفع الجوهر عیناً کذلك سمی عامه المقولات وسائر ما یذکر في فصول هذا الباب باسماء اطرحها اهل الصناعه» مفاتیح العلوم، چاپ مصر، صفحهٔ ۸۶.

۱- مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ مصر، صفحهٔ ۴۸۰ و ۴۸۱.

اسحاق کندی[۱] (متوفی در ۲۶۰ هجری قمری) و همچنین حکیم معروف، ابونصر فارابی (متوفی در ۳۴۰ هجری قمری) را می‌توان به شمار آورد[۲].

صلاح الدین صفدی[۳] (متوفی در سال ۷۴۶ هجری قمری) می گوید:

«این مترجمان در نقل متن‌ها دو روش را برگزیده بودند، یکی روش یوحنا بن بطریق و ابن ناعمهٔ حمصی و دیگران. بدین ترتیب که مترجم، هر کلمه‌ای از مفردات واژه‌های یونانی را در نظر می‌گرفت و به مدلول و معانی آن‌ها توجه می‌کرد، سپس مرادف عربی واژه‌های مزبور را که در دلالت با آن‌ها برابر بودند، می‌آورد و ثبت می‌نمود و به واژه دیگری منتقل می‌گشت تا جمله‌ای را که می‌خواست به عربی برگرداند به پایان رساند، و این روشن ناسپند است به دو جهت:

نخست این که: در واژه‌های عربی، کلماتی یافت نمی‌شود که از هر حیث با واژه‌های یونانی برابری کنند، از این رو در خلال این گونه تعریب، بسیاری از کلمات یونانی به حال خود باقی می‌مانند!

دوم این که: خواص ترکیب وإسناد در هر زبانی با زبان دیگر همواره تطبیق نمی کند و نیز گاهی به علت به کاربردن مجازات که در هر زبانی بسیارند، تباهی در ترجمه‌ها روی می‌دهد.

روش دیگری که مترجمان در تعریب به کار می‌بردند، اسلوب حنین بن اسحاق و جوهری و دیگران بود، به این صورت که مترجم، حاصل معنای جمله را در ذهن می‌گرفت و از زبان دیگر جمله‌ای را در برابر آن، به تعبیر می‌آورد به گونه‌ای که با یکدیگر مطابق باشند، خواه واژه‌های آن دو جمله باهم برابر شوند و خواه نشوند.

و این شیوه نیکوتر از روش نخستین است و از این رو کتب حنین بن اسحاق به تهذیب و اصلاح نیاز پیدا نکرد، مگر در علوم ریاضی، زیرا که ابن اسحاق در این رشته، کار نکرده بود، برخلاف کتاب‌های طب و منطق و علوم طبیعی و الهی.

۱- ابن ندیم در «الفهرست» می‌نویسد: «هو ابویوسف، یعقوب بن اسحق... فاضل دهره و واحد عصره في معرفة العلوم القديمة يا سرها ويسمى فيلسوف العرب...» ص ۳۷۱ چاپ مصر.

۲- برای دیدن نام‌های مترجمان و شارحان رسائل منطقی ارسطو، به فهرست ابن ندیم، چاپ مصر، از صفحهٔ ۳۶۱ به بعد نگاه کنید.

۳- مقصود، صلاح الدین ابوالصفا، خلیل بن ابیک صفدی شافعی است.

«قال الصفدي... وللتراجمة في النقل طريقان: احدهما طريق يوحنا البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما. وهو ان ينظر الى كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتي بكلمة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعني فيبينها فيثبتها وينتقل الى الكلمة الأخرى كذلك حتى يأتي على جمله ما يريد من تعريبه وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما انه لا يوجد في الكلمات العربية، كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية، ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الفاظ اليونانية على حالها. والثانی ان خواص التركيب والنسب الاسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً وايضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثير في جميع اللغات.

الطريق الثاني في التعريب، طريق حنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما. وهو أن يأتي الى الجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الالفاظ، الالفاظ ام خالفتها وهذا الطريق أجود، ولهذا لم تحتج كتب حنين بن اسحاق الى تهذيب الافي العلوم الرياضية لأنها لم يكن قيماً بها بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والا لهی»[1].

مخالفین و موافقین منطق ارسطو

ترجمهٔ علوم یونانی به ویژه فلسفه و منطق یونان به زبان عربی از همان روزگاران نخستین با استقبال دسته‌ای از مسلمانان و مخالفت دسته‌های دیگر روبرو شد و به تدریج که تاریخ اسلامی به پیش می‌آمد بر وسعت این موافقت و ناسازگاری افزوده گشت.

۱- به نقل از کتاب: «مصون المنطق والکلام عن فن المنطق والکلام» اثر جلال الدین سوطی، چاپ مصر، صفحهٔ ۹ و ۱۰. شیخ بهاء الدین عاملی نیز در کتاب «الکشکول» چاپ تهران، صفحهٔ ۲۰۸ همین مضمون را (با کمی تغییر در الفاظ) از صفدی نقل کرده است.

ابن قیم جوزیه (متوفی در ۷۵۱ هجری قمری) در کتاب «مفتاح دار السعادة» نام عده‌ای از علمای اسلامی را که در رد منطق ارسطو مصنفاتی داشته‌اند، آورده است. وی در این باره می‌نویسد:

«... من بر کتابی که ابوسعید سیرافی نحوی، در رد منطق تصنیف کرده واقف شده‌ام و همچنین بر ردیهٔ بسیاری از علمای کلام و ادب آگاهی یافته‌ام، چون قاضی ابوبکر بن طیب و قاضی عبدالجبار و جبائی و پسرش و ابوالمعالی و ابوالقاسم انصاری و گروه بسیاری که از کثرت به شمار نیایند»!

«... فوقفت على مصنف لابي سعيد السيرافي النحوي في ذلك وعلى رد كثير من اهل الكلام والعربية، كالقاضي ابي بكر بن الطيب والقاضي عبدالجبار والجبائي وابنه وابي المعالي وابي القاسم الانصاري وخلق لا يحصون كثرة»[1].

برخی از این عده از بزرگان «معتزله» بوده‌اند اما مخالفت با منطق ارسطو ویژه اهل اعتزال نبوده است، بلکه دسته‌های دیگر مسلمین از أشعری و شیعی و صوفی و جز ایشان نیز با آن به مخالفت برخاسته‌اند، چنانکه به طور نمونه از «أشاعره» قاضی ابوبکر بن طیب مشهور به باقلانی (متوفی در ۴۰۳ هجری قمری) در کتاب «الدقائق» و از «شیعه» ابومحمد حسن بن موسی معروف به نوبختی (متوفی بعد از سال ۳۰۰ هجری قمری) در کتاب «الرد علی اهل المنطق» و از «صوفیه» شیخ ابوسعید ابی الخیر میهنی (متوفی در ۴۴۰ هجری قمری) ضمن مذاکره‌ای که با ابن سینا داشته، و از «سلفیه» ابوالعباس احمد بن تیمیه حرانی دمشقی (متوفی در ۷۲۸ هجری قمری) در کتاب «نصیحة أهل الایمان في الرد علی منطق الیونان» هرکدام به صورتی مخالفت خود را با منطق ارسطوئی ابراز داشته‌اند.

جلال الدین سیوطی (متوفی در سال ۹۱۱ هجری قمری) در کتاب «الحاوی للفتاوی» برخی دیگر از مخالفان منطق را نام برده و آثاری از ایشان در رد منطق

۱- مفتاح دار السعادة، چاپ مصر، صفحهٔ ۱۵۷ و ۱۵۹.

برشمرده است که از آن جمله سراج قزوینی از فقهای مذهب حنفی و صاحب کتاب «نصیحة المسلم المشفق لمن ابتلی بحب المنطق» را باید نام برد[۱].

خود سیوطی نیز کتابی بر ضد منطق به نام «صون المنطق والکلام عن فن المنطق والکلام» نگاشته و با تکیه بر اقوال دسته‌ای از فقهاء و محدثان، منطق را تخطئه نموده است.

رساله‌ای ممتع نیز به اسم «کسر المنطق» از ابوالنجا الفارض که ظاهراً از قدمای اهل سنت است، باقیمانده که تاریخ نگارش آن دقیقاً معلوم نیست[۲].

البته در برابر این دسته، از میان مسلمانان کسانی نیز به دفاع و طرفداری از منطق ارسطو برخاسته‌اند و کتب و آثاری در این باره پرداخته‌اند که در بین آن‌ها «کندی» و «فارابی» و «ابن سینا» و «ابوالبرکات بغدادی» و «عمر بن سهلان ساوی» و «ابن رشد اندلسی» و «خواجهٔ طوسی» و «فخرالدین رازی» و «سهروردی» و «غزالی» و «سعد الدین تفتازانی» و «قطب الدین رازی» و «صدر الدین شیرازی» و «ملاهادی سبزواری» شهرت فراوان یافته‌اند.

چنانکه شروح کندی بر تراجم نخستین منطق، و کتاب «أوسط کبیر» از فارابی و نیز شروح متعدد فارابی بر آثار منطقی ارسطو و منطق «شفاء» و «نجاة» و «اشارات» و «دانشنامهٔ علائی» و «عیون الحکمة» و «منطق المشرقیین» و «قصیدهٔ مزدوجه» از ابن سینا، و بخش منطق کتاب «المعتبر» از ابوالبرکات بغدادی و کتاب «التبصرة» و «البصائر النصیریة» از سهلان ساوی، و «تلخیص السفسطه» از ابن رشد، و «اساس الاقتباس» و «الجواهر النضید في منطق التجرید» و شرح منطق «اشارات» از خواجه طوسی، و منطق «لباب الاشارات» و شرح منطق «اشارات» از فخر الدین رازی و منطق حکمة الاشراق» و «مطارعات» و «تلویحات» از سهروردی، و «معیار العلم» و

۱- الحاوی للفتاوی، الجزء الأول، چاپ مصر، صفحهٔ ۳۹۴.

۲- این رساله را آقای دکتر عبدالجواد فلاطوری در موزه بریتانیا ضمن مجموعه‌ای خطی یافته‌اند، دربارهٔ محتوای رساله در صفحات آینده فصلی خواهد آمد.

«محک النظر» و «القسطاس المستقیم» از غزالی[1] و «تهذیب المنطق والکلام» از تفتازانی، و «شرح شمسیه» از قطب الدین رازی، و «اللمعات المشرقیة» از صدر الدین شیرازی، و منطق شمرده می‌شوند.

۱- هرچند غزالی با فلسفه، ناسازگاری نشان داده ولی با منطق مخالف نبوده است و در این فن چنانکه مذکور افتاد کتاب‌هائی پرداخته و در «المستصفی» تحصیل منطق را لازم شمرده و در دیگر آثار خود مخالفت با منطق را روا ندانسته است و در «تهافة الفلاسفه» می‌نویسد: «نعم! قولهم: ان المنطقیات لابد من احکامها، هو صحیح». (تهافة الفلاسفه چاپ مصر، صفحهٔ ۴۸۳) با این همه در «المنقذ من الضلال». منطق را در پاره‌ای از موارد و برای برخی از محصلان، خطرناک معرفی می‌کند، مبادا بر اهل منطق از هر جهت اعتماد کنند و عقاید باطل ایشان را در مسائل فلسفی بپذیرند و دچار لغزش شوند و در این باره می‌نویسد: «وربما ینظر في المنطق ابضاً من یستحسنه ویراه واضحاً فیظن ان ما ینقل عنهم من الکفریات مؤیدة بمثل تلك البراهین فاستعجل بالکفر!»

فصل دوم:

توسعه و تکمیل منطق در جهان اسلامی

تفسیر و تطبیق منطق

مسلمانانی که از منطق یونانی طرفداری کرده‌اند بر سه دسته تقسیم می‌شوند:

دستهٔ نخست، کسانی بودند که بیشتر به شرح و توضیح منطق ارسطو نظر داشتند که از میان آن‌ها ابن رشد (متوفی در سال ۵۹۵ هجری قمری) بسیار معروف است[۱] و شروح منطقی او بر آثار ارسطو، مانند: «شرح کتاب القیاس» و «شرح کتاب البرهان» و تلخیصات منطقی وی از آثار ارسطو چون: «تلخیص کتاب البرهان» و «تلخیص السفسطه» گواه این مقال است[۲].

دستهٔ دوم، دانشمندانی که به تطبیق اصول و قواعد منطقی با متون اسلامی پرداختند، چون ابوحامد غزالی (متوفی در سال ۵۵۰ هجری قمری) وی در کتاب «القسطاس المستقیم» این کار را به عهده گرفته و موازین منطقی را با آیات قرآنی سنجیده است و نام میزان‌های منطقی را به میزان «تعادل» و «تلازم» و «تعاند» برگردانده که در حقیقت همان أشکال مختلف قیاس را در منطق ارسطوئی نشان می‌دهد، چنانکه خود در پایان کتاب به موضوع مزبور اشاره نموده و می‌نویسد:

۱- به نظر نویسنده، حق ابوالولید محمد بن احمد بن رشد، حکیم مشهور اسلامی چنانکه باید در ایران اداء نشده و به ویژه در کتب فلسفی قدیم، کمتر ذکر او رفته است و می‌توان گفت اهمیت کار ابن رشد بیش از «منطق» در «فلسفه» بوده و هرچند عده‌ای او را تابع و مفسر آراء ارسطو می‌دانند و ابتکاری در فلسفه برایش نشمرده‌اند ولی با مراجعه به آثار فلسفی او، مخصوصاً کتاب «الکشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» روشن می‌گردد که ابن رشد بیش از آن که تابع فلسفهٔ یونان باشد، یک حکیم اسلامی به شمار می‌آید که در استخراج «حکمت نظری» از قرآن و سنت، ذوق و ابتکاری از خود نشان داده است.

۲- برای ملاحظهٔ فهرست آثار ابن رشد به کتاب: «ابن رشد، فیلسوف قرطبه» اثر ماجد فخری، چاپ بیروت از صفحهٔ ۱۲ به بعد نگاه کنید.

«... در نام‌ها از حیث تغییر و تبدیل به نوآوری پرداختم و در معانی از جهت تخییل و تمثیل به کار بدیع دست زدم و مرا در ذیل هرکار، هدفی است درست، و رازی است که به نزد اهل بینش آشکار باشد و بر شما باد که از دگرگون‌ساختن این نظام و برکندن آن معانی از این لباس، بپرهیزید که شما را آموختم، چگونه امور عقلی با استناد به علوم نقلی، آراسته می‌گردند تا دل‌ها در پذیرفتن آن‌ها شتابنده‌تر شوند».

«... أبدعته في الاسامي من التغير والتبديل واخترته في المعاني من التخييل والتمثيل، فلي تحت كل واحد غرض صحيح و سرعند ذوي البصائر صريح! وإياكم أن تغيروا هذا النظام وتنتزعوا هذه المعاني من هذه السكوة قد علمتكم كيف يزين المعقول بالاستناى إلى المنقول لتكون القلوب منها أسرع إلى القبول»[۱].

و پیش از غزالی، ابونصر فارابی نیز مجموعه‌ای از سخنان پیامبر عالیقدر اسلام ﷺ را گرد آورده که به قول وی در آن‌ها به «شکال منطقی» اشاره شده است[۲] و بنا برآنچه ابن ابی اصیبعه نقل نموده، فارابی عنوان کتاب خود را «کلام جمعه من أقوال النبي ﷺ يشيرفيه الى صناعة المنطق» نهاده و احمد بن تیمیه، نمونه‌ای از احادیث را (البته نه به آهنگ موافقت) در کتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» یادآور شده است[۳].

ورود منطق در علوم اسلامی

دستهٔ اخیر منطق را در برخی از علوم اسلامی به ویژه «علم اصول فقه» به کار گرفتند و حتی از واردساختن مصطلحات منطقی در «علوم ادبی» نیز خودداری

۱- القسطاس المستقيم، چاپ بیروت، صفحهٔ ۱۰۱، از میان کسانی که نام‌ها و اصطلاحات تازه‌ای در منطق احداث کرده‌اند سهروردی را نیز نباید از یاد برد که در حکمهٔ الإشراق به این کار پرداخته است.

۲- به عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، اثر ابن ابی اصیبعه، جلد دوم، صفحهٔ ۱۳۹ نگاه کنید.

۳- چنانکه می‌نویسد: «وفي لفظ (اي في لفظ الحديث): كل مسكر خمر، وكل خمر حرام! وقد يظن بعض الناس أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذا على المنظم المنطقي لتبيين النتيجه بالمقدمتين! كما يفعله المنطقيين...» به کتاب» الرد على المنطقيين، صفحهٔ ۱۱۱ بنگرید.

نکردند، به طوری که کار بُرد ایشان مورد انتقاد دیگر دانشمندان و فقهای اسلام و صاحبنظران علوم ادبی قرار گرفت، جلال الدین سیوطی در کتاب «صون المنطق والکلام عن فن المنطق والکلام» می‌نویسد: از میان علمای اسلام، ابن الصلاح[۱] و ابی شامه[۲] و نووی[۳] و ابن تیمیه[۴]، دخالت‌دادن منطق را در اصول فقه ناپسند شمرده‌اند[۵]. و در همین کتاب می‌نویسد: «امام ابومحمد، عبدالله بن السید بطلیوسی (متوفی در سال ۵۲۱ هجری قمری) در کتاب خود که «کتاب المسائل» نام دارد گفته است: میان من و مردی از اهل ادب در مسائل مربوطه به نحو، مباحثه‌ای روی داد و او در میان گفتگو، ذکر موضوع و محمول و دیگر الفاظ منطقی، بسیار می‌کرد! بدو گفتم: در فن نحو، مجازات و مسامحاتی به کار می‌رود که منطقیان آن‌ها را استعمال نمی‌کنند و اهل فلسفه گفته‌اند که لازمست هر فنی بر قوانین شناخته‌شده و مرسوم در میان اهلش حمل شود و به نظر ایشان داخل‌کردن یک فن در فنون دیگر، از نادانی گوینده ناشی می‌شود! یا این که آهنگ مغالطه دارد! یا با انتقال از یک فن، به فن دیگر هنگامی که به تنگنای سخن درمی‌افتد می‌خواهد خلاصی جوید و استراحت کند».

«قال الامام ابومحمد عبدالله السید البطلیوسي في کتابه الموسوم بکتاب المسائل: وقع البحث بیني وبین رجل من اهل الادب في مسائل نحویة، فجعل یکثر من ذکر (المحمول) و (الموضوع) والالفاظ المنطقیة، فقلت له: صناعة النحو یستعمل فیها مجازات ومسامحات لا یستعمل اهل المنطق، وقد قال اهل الفلسفة: یجب حمل کل صناعة علی القوانین المتعارفة بین

۱- ابن الصلاح، همان ابوعمر و عثمان بن عبدالرحمن، تقی الدین شامی، محدث و فقیه معروف و صاحب فتوای مشهور در حرمت منطق است، وفات او به سال ۶۴۳ هجری قمری رخ داد.

۲- ابی شامه، عبدالرحمن بن اسماعیل بن ابراهیم دمشقی است که در سال ۶۶۵ هجری قمری در گذشته است.

۳- نووی، ابوزکریا حورانی ملقب به محیی الدین شافعی، متوفی در سال ۶۷۷ هجری قمری است.

۴- شرح احوال ابن تیمیه به زودی خواهد آمد.

۵- صون المنطق والکلام، چاپ مصر، صفحهٔ ۲۰۰.

اهلها وکانوا یرون ان ادخال صناعة في اخری انما یکون لجهل المتکلم او لقصد المغالطة والاستراحة بالانتقال من صناعة الی اخری عند ضیق الکلام علیهم»[۱].

به نظر نویسنده از آنجا که علوم ادبی با همهٔ فنون رابطه پیدا می‌کنند و در اداء و بیان معارف مختلف آن‌ها را یاری می‌نمایند، ناگزیر مصطلحات علوم در فن ادب تأثیر خواهند کرد و در این باره شواهد بسیاری موجود است که نشان می‌دهند واژه‌ها و مصطلحات گوناگونی، از فلسفه و منطق و دیگر دانش‌ها در ادبیات نفوذ کرده و در نظم و نثر جای گرفته‌اند، در عین حال باید به افراط و زیاده‌روی در این باره دست نزد و هرج و مرج ادبی پدید نیاورد! و بهره‌گیری از مصطلحات فلسفی یا منطقی یا دیگر علوم را در فنون ادبی مشروط به آن دانست که نزد اهل ادب مقبول افتاده یا به کثرت استعمال مشهور شده باشند و نیز باید توجه داشت که اشتباه در مفهوم یک کلمه که در علوم گوناگون دارای معانی مختلف‌اند پیش نیاید[۲].

تکمیل و تهذیب منطق

سومین دسته، از طرفداران منطق در جهان اسلامی محققانی بوده‌اند که علاوه بر تفسیر منطق به نوآوری‌هائی نیز دست یافتند و با افزودن یا کاستن مباحث منطقی کوشیدند تا فن مزبور را به کمال رسانند و یا تهذیب و اصلاح کنند، چند نمونه از دگرگونی‌هائی را که دستهٔ اخیر در منطق ارسطوئی پدید آوردند، بدین صورت می‌توان بازگو کرد:

۱- صون المنطق والکلام، چاپ مصر، صفحهٔ ۲۰۰.

۲- به عنوان مثال «کان واخواتها» در ادب عربی از افعال ناقصه به شمار می‌آیند ولی در قضایای منطقی، عنوان ربط محض دارند نه فعل! سبزواری در «منظومه» به همین موضوع نظر داشته آنجا که گفته است:

وما رأي الادیب فعلاً ناقصا ففي القضایا هو ربط خالصا!

و این قبیل تفاوت مفاهیم یا مصطلحات گاهی موجبات اشتباه را فراهم می‌آورند که باید از آن‌ها برحذر بود.

(اللئالی المنتظمه، چاپ سنگی، صفحهٔ ۱۵).

مسلمین، جای بحث «مقولات» را که ارسطو آن‌ها را در منطق آورده بود، در دوران‌های بعد از ابن سینا، از منطق به فلسفه تغییر دادند[۱].

در شمارش و تجدید مقولات، نظری جدید ابراز داشتند[۲].

در تقسیم «قضایا» و در مورد «عکس قضیه» مطالبی تازه گفتند[۳].

در باب «قیاس» قیاس شرطی اقترانی را که ارسطو بحثی از آن نکرده بود، ابداع نمودند[۴].

در باب «سفسطه» به بحث «ابدال» مطالبی افزودند و همچنین در بحث «أخذ ما لیس بعلة مکان علة» اضافاتی آوردند[۵].

و اینک مناسب می‌دانم برخی از موارد مذکور را توضیح بدهم تا ارزش کار مسلمانان و عدم جمود آنان در فن منطق بیش از پیش روشن گردد، در این توضیح به شرح ابتکار سه تن از مشاهیر علوم عقلی در جهان اسلامی می‌پردازیم:

فارابی و نوآوری‌های منطقی

ابونصر فارابی (متوفی در سال ۳۴۰ هجری قمری) یکی از معروفترین کسانی است که در بین مسلمین به منطق و فلسفهٔ یونانی پرداخته، قفطی ضمن کتاب «أخبار الحکماء» دربارهٔ او می‌نویسد:

«... فارابی کتب منطقی را توضیح داد و مشکلات آن‌ها را روشن نمود و رازشان را آشکار کرد و از رسائل منطق هرچه را که قابل استفاده بود به فهم نزدیک ساخت و آنچه را که مورد نیاز بود در کتاب‌های خود با عبارات صحیح و اشارات لطیف گرد آورد».

۱- به کتاب «مقولات» اثر دکتر محمد ابراهیم آیتی، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۲۳ نگاه کنید.

۲- مقولات، صفحهٔ ۵۳.

۳- در این باره به نظر سهروردی در کتاب «حکمة الاشراق» رجوع شود.

۴- ابن سینا در «اشارات» به این کار پرداخته است و در «دانشنامهٔ علائی» می‌نویسد: «قیاس خلف مرکب است از دو قیاس، یکی قیاسی است از جملهٔ قیاس‌ها، اقترانی غریب که من بیرون آورده‌ام...» (دانشنامهٔ علائی، رسالهٔ منطق، چاپ تهران، صفحهٔ ۸۹).

۵- این ابتکار از فارابی است و شرحش خواهد آمد.

«... شرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة»[۱].

همانطور که قفطی گفته سهم فارابی در تشریح و تسهیل و ایضاح منطق ارسطوئی بسیار است ولی می‌توان گفت که کوشش فارابی متوجه توسعه و تکامل فن منطق نیز بوده است، چنانکه ابن رشد (متوفی در ۵۹۵ هجری قمری) در تلخیص السفسطه می‌نویسد:

«... جایگاهی را که به نظر می‌رسد (ارسطو به آن توجه نداشته و) ابونصر آن را دنبال کرده و دریافته بحث إبدال است... و نیز بسیاری از آنچه در باب مطلقات و مقیدات افزوده و در باب آنچه را که سبب نیست، سبب شمردن! زیاد کرده است».

«وان الموضع الذي يظن ان ابانصر استدركه وهو موضع الابدال... وكذلك كثير، مما زاد في باب المطلقات والمقيدات، وفي باب اخذ ما ليس بسبب على أنه سبب»[۲].

آنگاه ابن رشد از این که ارسطو موارد مزبور را در بحث از سفسطه متعرض نشده، عذر می‌آورد و می‌نویسد:

«البته برخی از این موارد که فارابی بر منطق افزوده به گسترش و شرح سخنان ارسطو می‌ماند و برخی دیگر (از این نوع نیست ولی) بالعرض از اجزاء صنعت منطق می‌باشد».

«انه يشبه أن يكون بعضه بسطاً وشرحاً لما قاله ارسطو وبعضه من أجزاء هذه الصناعة بالعرض»[۳].

می‌دانیم که ابن رشد از بزرگترین شارحان آثار ارسطو به شمار می‌آید و با احاطه و تسلطی که بر آثار مزبور داشته گواهی فوق را ابراز داشته است و گواهی ابن رشد در این باره از اعتبار لازم برخوردار می‌باشد ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ١٤﴾ [فاطر: ۱۴].

۱- أخبار الحکماء چاپ مصر، صفحهٔ ۱۸۲.

۲- تلخیص السفسطه، اثر ابن رشد، چاپ مصر، صفحهٔ ۱۷۹ و ۱۸۰.

۳- تلخیص السفسطه، صفحهٔ ۱۸۰.

ابتکار ابن سینا در منطق

پس از فارابی، شایسته است از ابن سینا (متوفی در سال ۴۲۸ هجری قمری) نام برد که شرح او بر منطق و فلسفهٔ ارسطو یعنی کتاب شفاء، به منزلهٔ دائرة المعارف بزرگ فلسفهٔ مشاء شمرده می‌شود، ابن سینا با این که پیش از نوشتن کتاب «الحکمة المشرقیة» بیشتر به تفسیر و توضیح اندیشه‌های ارسطو نظر داشته، با این حال از ابتکار و نوآوری در منطق نیز خودداری نکرده است و در کتاب اشارات، ضمن بحث از انواع قیاس، در مورد «قیاس إقترانی» تحقیقی ویژهٔ خود دارد و در آنجا پروا نمی‌کند از این که با عموم منطقیان مخالفت ورزد و می‌نویسد:

«... در مورد دو قضیهٔ مطلقه که در سلب و ایجاب با یکدیگر مخالفند، همهٔ اهل منطق می‌پندارند که قیاس منعقد است و ما، در این باره نظری دیگری داریم و همچنین در قضایای مطلقه و ممکنه، عیناً مانند موارد گذشته با ایشان مخالفیم و به نزد ما قیاس در این شکل نسبت به آن دو نوع از قضایا جاری نیست».

«في المطلقيتن اذا اختلفا فيه في السلب والایجاب، فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك، ثم في المطلقات المصرفه والممكنات، فان الخلاف فيها ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل»[۱].

همچنین در قضایای نقیض، برخلاف رأی ارسطو و همهٔ اهل منطق اظهار نظر می‌کند، شراح اشارت یعنی ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی (متوفی سال ۶۷۲ هجری قمری) در این باره می‌نویسد:

«همگی منطقیان پنداشته‌اند که قضایای مطلقه همین که در جمع دو مقوله «کیف» و «کم» با یکدیگر مخالف باشند، نسبت به هم نقیض خواهند بود و از شرائط

۱- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۵۱. (با این که در بالای صفحات کتاب مزبور نام «الإشارات والتنبیهات» درج شده است و ابن سینا نیز در آغاز کتابش می‌نویسد: «إني مهد اليك في هذه الإشارات والتنبيهات» و در متن کتاب نیز همه جا «اشاره» بر «تنبیه» مقدم آمده است، معلوم نیست چرا در روی و پشت جلد کتاب مزبور به عربی و لاتین نام «التنبیهات والإشارات»! را ذکر کرده‌اند. و در چاپ این کتاب از سوی یک مؤسسهٔ علمی چنین تسامحی روا داشته‌اند؟!)

دیگر غفلت کرده‌اند»[۱]. اما ابن سینا به آن شرائط دست یافته و آن‌ها را درک اشارات یاد کرده است و این غفلت را زادهٔ تحریف و کمی تامل می‌شمارد و می‌نویسد:

«ان الناس قد افتوا علی سبیل التحریف وقلة التأمل ان للمطلقة نقیضاً من المطلقات ولم یرعوا فیه الا الاختلاف في الکمیة والکیفیة»[۲].

از این موارد می‌توان دریافت که ابن سینا تنها مفسر منطق ارسطو نبوده، بلکه در تأسیس و ابداع نیز سهمی داشته است و البته اگر بخش منطق از آخرین کتاب وی، یعنی «الحکمة المشرقیة» به انجام پیوسته بود، انتظار می‌رفت که با نوآوری‌های گوناگونی در آن روبرو شویم، و بیش از پیش بر قدرت دهنی و نیروی ابتکار ابن سینا در برابر بزرگان فلاسفهٔ یونان آگاهی بیابیم، به ویژه که وی در مقدمهٔ کتاب مزبور روش گذشتهٔ خود را در «توجیه» و تأویل» خطاهای یونانیان بازگو کرده و طرفداران فلسفه و منطق یونانی را از ادامهٔ راه دیرینهٔ خویش ناامید می‌کند[۳]. و تصمیم قاطع خود را بر حفظ استقلال منطقی، نشان می‌دهد تا آنجا که می‌نویسد:

«... چون آنان که به دانش سرگروم‌اند به شدت خود را به مشائین- از میان یونانیان- نسبت می‌دادند، خوش نداشتیم که پراکندگی پدید آوریم و با همگان ناسازگاری نشان دهیم، این بود که ره به سوی آنان بردیم و به سود ایشان تعصب

۱- زعم جمهور المنطقیین ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الکیف والکم معاً وغفلوا عن شروط (شرح اشارات طوسی، چاپ تهران، جزء اول، صفحهٔ ۱۸۳).

۲- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۳۲.

۳- از جمله شواهدی که مناسب است در زمینهٔ اینگونه توجیهات و محمل‌سازی‌های ابن سینا برای آراء منطقی آورده شود، کوششی است که شیخ الرئیس در قضایای نقیض به کار برده، شارح اشارات (خواجهٔ طوسی) که به خوبی از تلاش ابن سینا در این باره آگاهی یافته است در شرح اشارات می‌نویسد:

«معلم اول (ارسطو) و دیگران گاهی در قیاسات مطلقه، نقض‌های برخی از این مطلقات را- به اعتبار این که مطلقند- به کار می‌بردند و از این رو همهٔ منطقیان حکم به تناقض آن‌ها می‌نمودند و شیخ (ابن سینا) پس از این که رأی مزبور را ابطال می‌کند، اینک در صدد برمی‌آید که محملی برای آن بسازد!!» «ان المعلم الأول، وغیره قد یستعملون في القیاسات المطلقة نقائض بعض المطلقات- علی أنها مطلقة- ولذلك حکم الجمهور بانها تتناقض! فلما أبطله الشیخ أراد ان یجعل لذلك محملاً!!».

(شرح اشارات طوسی، جزء اول، صفحهٔ ۱۸۸.

ورزیدیم! که از همهٔ گروه‌های یونانی به حمایت و جانبداری سزاوارتر بودند! و هرچه را که آن‌ها خواستند و نسبت به آن کوتاهی ورزیدند و در آن مورد به مقصود خود نائل نیامدند، به کمال رساندیم و از آنچه عقل ایشان در باره‌اش فروماند چشم‌پوشی کردیم! و برای آن صورتی و گریزگاهی ساختیم و خود به باطنش آگاه بودیم و بر سایه و اثرش وقوف داشتیم، پس اگر مخالفت خویش را با ایشان نمایان کردیم، در چیزهائی بود که شکیبائی بر آن امکان نداشت اما در بسیاری از موارد با پرده‌های تغافل، لغزش‌های را پوشاندیم!!»

«... ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء الى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا اليهم وتعصبنا للمشائين اذا كانوا اولى فرقهم بالتعصب لهم وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا اربهم منه وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون، فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، واما الكثير فقد غطيناه باغطية التغافل»[۱].

از آنچه آوردیم به خوبی برمی‌آید که اولاً ابن سینا خود را تنها شارح منطق و فلسفهٔ ارسطوئی به شمار نمی‌آورده، بلکه مکمل آن نیز می‌شمرده است و ثانیاً در کتاب اخیرش بر آن نبوده که مانند گذشته لغزش‌های طرفداران ارسطو را توجیه کند، بلکه در جبههٔ «تحقیق مطلق» قرار گرفته و مدافع حقیقت بوده است و این همان روحیه‌ای است که از فیلسوف و دانشمند حقیقی انتظار می‌رود[۲].

۱- منطق المشرقین، چاپ مصر، صفحهٔ ۳.

۲- در اینجا باید از شارح اشارات محمد بن محمد بن حسن طوسی نیز به عنوان یکی از نوآوران علوم عقلی در قرن هفتم هجری، نام برد. چنانکه خود او در رساله‌ای که برای «رکن الدین استرآبادی» نوشته و شکوک وی را پاسخ گفته است می‌نویسد: «من در بیشتر قواعد مشهور فلسفی، نظر ویژه و تصرفاتی دارم و تصمیم گرفته‌ام که اگر خدای تعالی مرا توفیق دهد آن‌ها را بنویسم تا برای شما و برای کسانی که مانند شما دوستدار تحقیق‌اند مایهٔ یادآوری باشد». «ولي في اكثر القواعد الحكمية المشهورة أنظار وتصرفات، في عزمي ابن اكتبها- ان وفقنى الله تعالى لذلك- ليكون تذكاراً لم ولمن يكون محباً للتحقيق مثلكم» منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۷۱.

سهروردی و اصلاح منطق

پس از ابن سینا، شهاب الدین سهوردی (مقتول در سال ۵۸۷ هجری قمری) از نوآوران فن منطق به شمار می‌آید، چه او ضمن این که منطق ارسطو را تفسیر می‌کند از نقدو اصلاح آن نیز خودداری نمی‌نماید و در کتاب «حكمة الإشراق» نمونه‌های این کار را ملاحظه می‌کنیم، مثلاً تحت عنوان: «قاعدة الشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات»! بر حدود منطقی ضمن بیان ویژه‌ای ایراد می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که:

«... آوردن حد (منطقی) چنانکه پیروان فلسفۀ مشاء بدان ملزم شده‌اند برای آدمی ممکن نیست و رئیس ایشان (ارسطو) نیز به دشواری آن اعتراف کرده است»!

«... ان الإتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للانسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك»[۱].

و باز در همین کتاب به عنوان دیگری برخورد می‌کنیم که نشان می‌دهد سهروردی بر آنست تا قاعدۀ منطقی پیروان ارسطو را دربارۀ «عکس قضایا» ویران کند! و از عنوان مزبور چنین تعبیر می‌نماید:

«قاعدة في هدم قاعدة المشائين في العكس»[۲].

و خلاصۀ گفتارش در این قاعده اینست که: فیلسوفان مشائی عکس قضایای «موجبۀ کلیه و جزئیه» را از راه برهان «افتراض» و نیز برهان «خلف» ثابت کرده‌اند، با این که خلف در عکس سالبه، براساس افتراض بنا می‌شود و این کار به «دور باطل» می‌انجامد! و در این باره تفصیلی می‌آورد که در خور توجه و دقت است[۳].

و نیز از جمله ابکارات شیخ اشراق در همین کتاب، بر گرداندن همۀ قضایا به موجبۀ ضروریه است[۴].

۱- حكمة الإشراق، چاپ تهران، صفحۀ ۲۱ (دربارۀ نقد «حد منطقی» إنشاء الله در آینده به تفصیل سخن خواهیم گفت).

۲- حكمة الإشراق، صفحۀ ۵۵.

۳- به «حكمة الإشراق» صفحۀ ۵۸ و ۵۹ نگاه کنید.

۴- به «حكمة الإشراق» صفحۀ ۲۹ و ۳۰ نگاه کنید، سبزواری در «منظومه» به همین موضوع اشاره کرده، آنجا که گفته است:

و همچنین دربارهٔ «حد تناقض» ضمن کتاب مزبور، ابتکاری دارد و روش پیروان ارسطو را نمی‌پسندد و قواعدی به ایجاز به دست می‌دهد، آنگاه می‌نویسد:

«چون این قواعد را نگاه‌داری از بسیاری درازگوئی‌های مشائیان بی‌نیاز می‌شوی»!

«اذا حفظت هذا استغنیت عن کثیر من تطویلاتهم»[۱].

و بالأخره اختلافی که در شمارش و تعیین «مقولات» با ارسطو و پیروانش دارد[۲] و دیگر نقادی‌های او، نشانهٔ نشاط علمی و قدرت نوآوری وی به شمار می‌آید.

رازی، نقاد منطق و فلسفهٔ یونانی

در پایان این فصل دریغ است که از دانشمند و متکلم معروف اسلامی، فخر الدین رازی (متوفی در ۶۰۶ هجری قمری) نام نبریم، ابن خلدون در «مقدمه» می‌نویسد:

«متأخران اصطلاحات منطق را دگرگون ساختند... و در آن به عنوان یک فنِ مستقل نگریستند- نه این که آن را به منزلهٔ آلت و مقدمهٔ علوم دیگر به شمار آورند- و سخن را دربارهٔ منطق به تفصیل کشیدند و وسعت بخشیدند و نخستین کسی که به این کار دست زد امام فخر الدین خطیب (امام فخر رازی) بود».

«ثم جاء المتأخرون فغیروا إصطلاح المنطق... ونظروا فیه من حیث أنه فن برأسه لا من حیث أنه آلة للعلوم فطال الکلام فیه واتسع و اول من فعل ذلك الإمام فخر الدین بن الخطیب»[۳].

چنانکه ابن خلدون گفته، رازی در توضیح و تفسیر مباحث منطق کوشش بسیار مبذول داشته ولی در اصلاح و نقد منطق نیز کوشیده است و در شرح معروف خود بر اشاراتِ ابن سینا، چنان با منطق و فلسفهٔ ارسطوئی روبرو می‌شود که به قول خواجهٔ طوسی: «برخی از نکته سنجان، شرح او را جَرح (زخم) نامیده‌اند!!»

«... لذلك سمی بعض الظرفاء شرحه، جرحاً!»[۱].

الشـــــیخ الإشراقـــــي ذو الفطانـــــة   قضـــــــیة قصرـــــــ في البتانـــــة

(اللئالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۵۸)

۱- حکمة الإشراق، صفحهٔ ۳۱.

۲- حکمة الإشراق، صفحهٔ ۴۵ و ۴۶.

۳- مقدمهٔ ابن خلدون، صفحهٔ ۴۹۲.

رازی در شرح و توضیح اثر دیگر ابن سینا یعنی «عیون الحکمة» که شامل منطق و طبیعیات و الهیات می‌باشد نیز بر همین روش سلوک کرده است و در مقدمهٔ آن می‌نویسد:

«من با همهٔ آنچه این کتاب بر آن دلالت دارد موافق نیستم و در زیر و درشت و اجمال و تفصیل آن مخالفت‌ها دارم و اگر بخواهم دامن سازشکاری را بر سراسر مطالب این کتاب بگسترانم به کسی مانند شده‌ام که راضی گشته بندگان خدا به گمراهی و تباهی روی کنند»!

«إني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقة وجليله وجمله وتفاصيله فان جررت عليها ذيل المهادنة والمداهنة صرت كالراضي بتوجيه العباد الى مسالك الغي والفساد!»[۲].

رازی، کتابی به نام «المخلص في الحكمة والمنطق» نیز دارد که در آنجا منطق ارسطوئی را در برخی از مباحث، نقد و تخطئه می‌کند[۳].

این نمونه‌ها و مانندهایشان- که از آوردن همهٔ آن‌ها خودداری کردیم- به خوبی نشان می‌دهند که حتی شارحان و طرفداران منطق ارسطو در جهان اسلامی به تقلید و تبعیت محض گرفتار نبودند و بر لغزش‌هائی که در منطق می‌دیدند خاموشی را روا نمی‌شمردند تا چه رسد به آن دسته از علمای اسلامی که منطق ارسطو را بی‌فایده شمرده و بر ضد آن به پا خاسته‌اند که به یاری خدای متعال ضمن فصول آینده به شرح کار ایشان خواهیم پرداخت.

۱- شرح اشارات طوسی، چاپ تهران، جزء اول، صفحهٔ ۲.

۲- عیون الحکمة، چاپ قاهره، مقدمهٔ کتاب.

۳- روش فقیه مشهور اهل سنت، ابن حزم اندلسی (علی بن احمد بن سعید بن حزم، متوفی در ۴۵۰ هجری قمری) در منطق نیز بی‌شباهت به کار فخرالدین رازی نبوده یعنی شرح و نقد را با یکدیگر همراه و قرین کرده است، قفطی دربارهٔ او می‌نویسد: «به علم منطق توجه نمود و کتابی در این باره تألیف کرد و آن را: التقریب لحدود المنطق نام نهاد و سخن را بگستراند و معارف منطقی را توضیح داد و در هر باب، أمثلهٔ فقیهه آورد و در برخی از اصول منطق با ارسطو واضح آن مخالفت نمود».

کتاب منطق ابن حزم با نام «التقریب لحد المنطق» در بیروت سال ۱۹۵۹ م (۱۳۳۷ هجری قمری) به چاپ رسیده است.

فصل سوم:
نقد نوبختی از شکل قیاس

نوبختی، متکلم برجستهٔ شیعه

یکی از نقادان قدیم منطق ابومحمد، حسن بن موسی مشهور به «نوبختی» (متوفی بعد از سال ۳۰۰ هجری قمری)(۱) بوده است. نوبختی نخستین کسی نیست که منطق یونانی را نقد کرده و رساله‌ای بر رد اهل منطق نگاشته است، زیرا برخی از معاصرین او مانند ابوالعباس ناشی که از قدمای معتزله به شمار می‌آید و در سال ۲۹۳ هجری قمری وفات یافته نیز به سختی با منطق ارسطوئی پنجه درافکنده و به مخالفت برخاسته است، چنانکه ذکر وی در کتاب «الإمتاع والمؤانسة» اثر «ابوحیان توحیدی» در خلال مناظرهٔ «ابوسعید سیرافی و متی بن یونس» آمده و در شمار مخالفان منطق از او یاد کرده‌اند، به علاوه خود نوبختی به گروهی از متکلمان اسلامی اشاره می‌کند که به منطق ارسطو اعتراض داشته‌اند، چنانکه خواهد آمد، با این همه ما نوبختی را در رأس نقادان منطق به لحاظ تقدم زمانی، جای داده‌ایم، زیرا از دیگران أثری نیافتیم، گویا آن آثار کهن که باید امروز در دسترس ما و مایهٔ افتخارمان باشد از میان رفته است یا در اختیار کسانی قرار دارد که از وارثان شایستهٔ آن آثار نیستند!

از نوبختی نیز متأسفانه کتاب مستقلی در نقد منطق در دست نداریم ولی خوشبختانه ابوالعباس احمد بن تیمیه ضمن نقدی که از منطق کرده بخشی از آراء نوبختی را بازگو نموده و برای ما بیادگار باقی نهاده است.

نوبختی از متکلمان اَقّدَم و معروف امامیه شمرده می‌شود، علمای امامیه در کتب رجال و تراجم، وی را بسیار ستوده‌اند. حسن بن یوسف بن مطهر (علامهٔ حلی) دربارهٔ او می‌نویسد:

۱- در «أعیان الشیعه» وفات نوبختی در سال ۳۱۰ هجری قمری ضبط شده است و برخی نیز آن را در سال ۳۰۲ نوشته‌اند.

«نوبختی متکلم و فیلسوف و امامی و نیک اعتقاد و درخور اعتماد بود، او شیخ ما امامیه است، متکلمی بود که در روزگار خویش- پیش از سیصد هجری و پس از آن- بر أقران خود در رأی و نظر برتری داشت».

«... متکلم فیلسوف وکان امامیاً حسن الاعتقاد، ثقة، شیخنا الإمامیة المتکلم المبرز علی نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها»[۱].

ابن ندیم ضمن کتاب «الفهرست» دربارهٔ نوبختی می‌نویسد:

«وی متکلم و فیلسوف بود و گروهی از مترجمان کتب فلسفه چون ابوعثمان دمشقی[۲] و اسحق[۳] و ثابت[۴] و جز ایشان به نزد وی گرد می‌آمدند... او بسیار کتاب فراهم می‌آورد و به خط خود از کتب زیادی نسخه‌برداری کرده بود و تصنیفات و تألیفاتی در کلام و فلسفه و دیگر علوم دارد».

«... متکلم فیلوسف، کان یجتمع الیه جماعة من النقلة لکتب الفلسفة مثل ابي عثمان الدمشقي واسحق وثابت وغیرهم... وکان جماعة للکتب قد نسخ بخطه شیئاً کثیراً وله مصنفات وتألیفات في الکلام والفلسفة وغیرها»[۵].

آثار نوبختی در رد منطق

نوبختی با این که کتب و رسائل بسیاری نوشته ولی متأسفانه جز کتاب «فرق الشیعة» چیزی از او در دسترس نیست، در خلال آثاری که به وی نسبت داده‌اند کتابی

۱- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، چاپ سنگی، صفحهٔ ۲۱.

۲- ابوعثمان، سعید بن یعقوب دمشقی یکی از مترجمان علوم یونانی بوده و در اواسط قرن چهارم درگذشته است.

۳- ابویعقوب اسحاق بن حنین از مشاهیر مترجمان علوم یونانی و از ریاضی‌دانان بوده است. وفات او را به سال ۲۹۸ هجری قمری نوشته‌اند.

۴- ابوالحسن ثابت بن قره حرانی از مترجمان و منجمان و طبیبان به شمار آمده و در سال ۲۸۸ هجری وفات یافته است.

۵- الفهرست، چاپ مصر، صفحهٔ ۲۶۵ و ۲۶۶.

به عنوان «الرد علی أهل المنطق»[1] نام برده شده است، هرچند از کتاب مذکور نیز خبری نداریم تا به نقادی‌های نوبختی دربارهٔ منطق واقف شویم ولی چنانکه پیش از این گفته شد، احمد بن تیمیه گفتار نوبختی را در نقد از شکل قیاس آورده و آن را از کتاب «آلاراء والدیانات» اثر نوبختی، نقل کرده است.

ابن تیمیه پس از این که بر ترتیب قیاس ایراد می‌کند می‌نویسد:

«من بنا بر اقتضائی که پیش آمده بود، بر رد اهل منطق در طی یک مجلس سخنی به سرعت تعلیق کردم، آنگاه پس از مدتی در کتاب الآثار والدیانات، اثر ابومحمد، حسن بن موسی نوبختی نظر افکندم دیدم که او نظیر نقد مرا از متکلمانِ پیشینِ مسلمین نقل کرده است».

«وكنت قد علقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك. ثم بعد مدة نظرت في كتاب آلاراء والديانات لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي، فرأيته قد ذكر نحو هذا المعنى عمن تقدم من متكلمي المسلمين»[2].

بنابراین، نوبختی علاوه بر کتاب مستقلی که در رد منطق نوشته ضمن کتاب دیگری که دربارهٔ اندیشه‌ها و مذاهب گوناگون پرداخته، به نقد و نقض منطق کوشیده است.

مقدمات قیاس از دیدگاه نوبختی

می‌دانیم که «قیاس» مهمترین نوع حجت، در فن منطق معرفی شده است و شارحان بزرگِ منطقِ ارسطو، مانند ابن سینا و دیگران، به قیاس بیش از «تمثیل» و «استقراء» اعتماد نشان داده‌اند. البته برخی از متکلمان برجستهٔ اسلامی این رأی را نپذیرفته و با آن به مخالفت برخاسته‌اند که شرحش در جای خود خواهد آمد.

هر قیاسی دارای «مقدمه» و «نتیجه» است، مقدمهٔ قیاس از دو بخش به یکی «صغری» و دیگری «کبری» تشکیل می‌شود مثلاً در صورتی که بخواهیم اثبات کنیم

۱- در کتاب «ایضاح المکنون في الذیل علی کشف الظنون» به همین نام ضبط شده است ولی در کتاب «فلاسفة الشیعه» تألیف: الشیخ عبدالله نعمه (ترجمه سید جعفر غضبان، ص ۱۸۴) نام کتاب: «الرد علی المنطقیین، آمده است و مأخذ نویسنده محترم بر من معلوم نشد.

۲- الرد علی المنطقیین، چاپ هند، صفحهٔ ۳۳۱.

که فلان شخص از افراد آدمی، دارای «جوهر» است. بنابر منطق ارسطوئی چنین مقرر شده که بگوئیم: «این شخص صورت‌های گوناگون می‌پذیرد، و هرچیزی که صورت‌های گوناگون می‌پذیرد دارای جوهر است، پس این شخص دارای جوهر است!»

نوبختی با شکل مزبور از قیاس که به قول منطقیان، هیچ بخش زائدی ندارد و هرکس ناگزیر از توجه به تمام اجزاء آن است مخالفت نموده و نوشته است:

«گروهی از متکلمان اسلامی بر اوضاع منطق اعتراض کرده‌اند و گفته‌اند که ادعای ارسطو در آنجا که می‌گوید: قیاس هیچگاه از یک مقدمه ساخته نمی‌شود، نادرست است! زیرا هر گوینده چون بخواهد مثلاً دلیل آورد که انسان جوهر است. می‌تواند بگوید: (بدون آن که قبلاً دو مقدمه آورم، بر این مقصود چنین استدلال می‌کنم) که دلیل بر جوهر بودن انسان آنست که در زمان‌های مختلف، صورت‌های متضاد به خود می‌گیرد، و به مقدمهٔ دیگری که عبارت باشد از این که: هرچه در زمان‌های مختلف صورت‌های متضاد می‌پذیرد جوهر است. نیازمند نیست که این مقدمه همان چیزی است که در باره‌اش اختلاف شده و گوینده خواسته تا بر اثبات آن دلیل آورد، زیرا که «خاص» در «عام» داخل است. بنابراین، بر هر کدام دلیل آوَرَد از دیگری بی‌نیاز خواهد شد! و انسان اگر اثری را دید گاهی از آن، بر وجود مؤثرش استدلال می‌کند و چون نوشته‌ای را مشاهده کرد بر نویسنده‌اش دلیل می‌آورد، بدون این که در استدلال خود بر صحت این امور، نیاز به دو مقدمه داشته باشد...»

«وقد اعترض قوم من متكلمي اهل الاسلام على اوضاع هذه وقالوا: اما قول صاحب المنطق ان القياس لا يبني من مقدمة واحدة فغلط لأن القائل اذا اراد مثلاً ان يدل على ان الانسان جوهر فقال أستدل على نفس الشيي المطلوب من غير تقديم مقدمتين وهو ان يقول: ان الدليل على ان الانسان جوهر انه يقبل امتضادات في أزمان مختلفة، وليس يحتاج الى مقدمة ثانية هي قول القائل ان كل قابل للمتضادات في ازمان مختلفة فجوهر هو نفس ما خولف فيه و اراد الدلالة عليه، لأن الخاص داخل في العام فعلى ايهما دلّ استغنى عن الآخر. وقد يستدل

الانسان اذا شاهد الأثر علی ان له موثراً والکتابة علی ان لها کاتباً من غیر ان یحتاج في استدلاله علی صحة ذلك الی المقدمتین...»[۱].

چنانکه ملاحظه می‌شود بنیاد ایراد مزبور بر این نظر نهاده شده که در استدلال قیاسی، به خلاف قول ارسطو به دو مقدمه (صغری و کبری) نیاز نداریم و ذکر یک مقدمه کافیست! البته باید توجه داشت که منطقیان، قیاسی را که کبرای آن ذکر نوشد (و ضمن آن مستتر باشد)، «قیاس ضمیر» یا «مضمر» گویند. ابن سینا در منطق کتاب «نجاة» می‌گوید:

«ضمیر قیاسی است که مقدمهٔ کبرایش در آن پیچیده و پنهان شده باشد».

«الضمیر هو قیاس طویت مقدمته الکبری»[۲] و این بحث در کتب منطقی متداول است و نوبختی هم از این موضوع بی‌اطلاع نبوده، چنانکه به نقل ابن تیمیه، در این باره نوبختی گفته است:

«منطقیان اظهار می‌کنند ما می‌گوئیم که قیاس از داشتن دو مقدمه ناگزیر است ولی چون یکی از آن دو ذکر شد به لحاظ آن که مخاطب، از دیگری آگاه است نیاز به ذکر مقدمهٔ دوم نمی‌باشد، پس آن را ترک می‌کنند ولی نه از آن رو که اساساً نیازی به آن نیست».

«قالوا: فنقول انه لابد من مقدمتین فاذا ذکرت إحداهما استغنی بمعرفة المخاطب بالأخری فترك ذکرها لالأنه مستغن عنها»[۳].

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۳۷ و ۳۳۸.

۲- النجاة، چاپ مصر، صفحهٔ ۵۸. قید «کبری» که ابن سینا در این تعریف آورده لزومی ندارد، زیرا می‌توان به اعتبار آگاهی مخاطب گاهی «صغری» را حذف کرد و مثلاً گفت: «هر حادثه‌ای علتی دارد، پس گرفتن خورشید، علتی دارد، در اینجا صغری حذف‌شده یعنی این که: «گرفتن خورشید حادثه است» چنانکه گاهی می‌توانیم به اعتماد آگاهی مخاطب، «نتیجهٔ» قیاس را حذف کنیم و بگوئیم: «گرفتن خورشید یک حادثه است و هر حادثه‌ای علتی دارد» و با اکتفای به این مقدمه أخذ نتیجه را به مخاطب وا گذاریم.

۳- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۳۸.

و معلوم است که ادعای نوبختی با آنچه منطقیان دربارهٔ «قیاس ضمیر» گویند فرق دارد، چرا که او نه به اعتبار آگاهی مخاطب، بلکه اساساً ذکر یکی از دو مقدمه را لازم نمی‌شمارد، به همین جهت در برابر اهل منطق می‌گوید:

«ما پاسخ می‌دهیم که تاکنون دو مقدمهٔ کلی را نیافتیم که به آن‌ها بر درستی نتیجه‌ای استدلال شود... و منطقیان در مطالب علمی، نتایج مطلوبی را پیدا نکرده‌اند که بر دو مقدمهٔ روشن متوقف باشند و هرگاه امر چنین روی داده، یکی از آن دو مقدمه کفایت می‌کرده است و ما به اهل منطق می‌گوئیم: دو مقدمهٔ بدیهی نشان دهید که به بُرهانی مقدم بر خود نیازمند نباشند و آن دو مقدمه، مبنای استدلال برای چیزی که دربارهٔ آن اختلاف شده شمرده شوند، به گونه‌ای که دو مقدمهٔ مزبور در پیشگاه عقل، قابل قبول‌تر از نتیجه باشند و چون چنین مقدماتی نمی‌یابند. بنابراین، ادعای شما باطل است»!

«قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة... ولا يجدون في المطالب العلمية ان المطلوب يقف على مقدمتين بينتين بأنفسهما بل اذا كان الأمر كذلك كانت احداهما كافية ونقول لهم: ارونا مقدمتين اوليتين لا تحتاجان الى برهان يتقدمهما يستدل بهما على شيء مختلف فيه وتكون المقدمتان في العقول اولى بالقبول من النتيجة فاذ كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادعتموه»[1].

بررسی گفتار نوبختی

آنچه نوبختی دربارهٔ مقدمات قیاس آورده، در نظر ابتدائی خالی از مناقشه و بدون عیب نیست ولی با تأمل کافی، ناگزیر حق را به نوبختی باید بدهیم.

موضوع «جوهربودن انسان» که به عنوان مثال از سوی نوبختی مطرح شده ممکن است، بدین صورت مورد ایراد اهل منطق قرار گیرد و اظهار دارند که: نوبختی و همفکرانش پیش از آن که مفهوم «جوهر» بودن انسان را از توجه به دگرگونی یکی از افراد انسان دریابند و به عنوان «نتیجه» قیاس به کار برند، کبرای کلی این قیاس در ذهنشان وجود داشته است و بدون آن که توجه داشته باشند در ترتیب قیاس از آن یاری جسته‌اند! زیرا آدمی خواه ناخواه در زندگی به موجوداتی برخورد می‌کند که

۱- الرد على المنطقيين، صفحهٔ ۳۳۸.

چهره‌های گوناگون می‌پذیرند و از این راه متوجه این کبرای کلی می‌گردد که: «هرچه در زمان‌های مختلف صورت‌های متفاوت قبول می‌کند، جوهر است!» آنگاه مثلاً قیاسی ترتیب می‌دهد به این شکل که: «این شخص صورت‌های گوناگون می‌پذیرد، پس این شخص جوهر است»! اما ترتیب‌دهندهٔ قیاس این قاعدهٔ عمومی را فراموش نکرده که: «هرچه صورت‌های مختلف قبول می‌کند جوهر است» جز آن که قاعدهٔ مزبور را در ذهن مخفی داشته و به هنگام تشکیل صورت قیاس، آن را به کار نبرده است نه آن که عقلاً بر آن متکی نباشد!

به این إشکال می‌توان پاسخ داد که: لازم نیست آدمی پیوسته با در دست‌داشتن یک قاعدهٔ عمومی بتواند استدلال کند خواه آن را پنهان سازد، یا آشکار! زیرا مثلاً در همان موضوع «جوهر» که نوبختی مطرح ساخته، اگر فرض شود که محالست آدمی در برخورد با «یک شیء» متغیر» بتواند مفهوم جوهر را دریابد، البته چند شیء متغیر هم نمی‌توانند او را به مفهوم «جوهر» نائل سازند و یک قاعدهٔ عمومی به دست او دهند که: هرچه صورت‌های متغییر می‌پذیرد، جوهر است! چرا که هرکدام از اشیاء مورد بحث به تنهائی حکم شیء نخستین را دارند! و مجموعهٔ آن‌ها نیز از «حیث دلالت» چیزی اضافه بر هر فرد ندارد، پس اگر آدمی از برخورد با همان شیء «متغیر» نخستین، به مفهوم «جوهر» توجه کرد در این حال توانسته است بدون میانجیگری یک کبرای کلی، نتیجه‌ای به دست آورد.

برای روشنتر شدن موضوع به این مثال توجه کنیم:

اگر دیده شود کسی حاصل ضرب عدد ۴×۴ را به غلط، ۱۵ به شمار آورده، در این صورت حق داریم بگوئیم: «این حاصل ضرب منطبق با واقع و حق نیست، پس غلط است» یعنی در عالم واقع و حساب عقل، کمیت ۴، هرگاه ۴ برابر شود، نتیجهٔ این کار، ۱۶ خواهد بود نه ۱۵.

در این دستگاه قیاسی چنانکه ملاحظه می‌شود «کبری» حذف شده یعنی ما از آوردن این عبارت که:

«هر حاصل‌ضربی که منطبق با واقع و حق نیست، غلط است». خودداری نمودیم، زیرا به کلی از آن بی‌نیاز هستیم، به دلیل این که «کبرای کلی» از افراد گرفته و ساخته‌شده و فرد بر آن تقدم دارد یعنی اگر ما نتوانیم بفهمیم «یک حاصل ضرب

مشخص که منطبق با واقع و حق نیست، غلط است» چگونه خواهیم فهمید: «تمام حاصل‌ضرب‌هائی که منطبق با واقع و حق نیستند، غلط‌اند»؟!

از اینجاست که می‌گوئیم وجود کبری در ساختمان مقدمه، اساساً زائد است نه آن که به قول منطقیان وجود کبری در مقدمه ضروری باشد، جز آن که برای رعایت ایجاز یا آگاهی مخاطب آن را پنهان و مضمر داریم!

و این همان چیزیست که نوبختی در مقام اثباتش برآمده است.

در خاتمهٔ این تحقیق نکته‌ای را نباید فروگذار کرد که نوبختی علاوه بر نقد شکل قیاس، به ایراد «مصادر به مطلوب» در امر قیاس نیز ضمن بیان خود اشاره کرده است و شاید سخن او موجب شده که دیگران در قرون بعدی به صراحت این إشکال را یادآور شوند. چنانکه می‌گوید:

«... این مقدمه همان چیزی است که در باره‌اش اختلاف شده و گوینده خواسته تا بر اثبات آن دلیل آورد»!

«... هو نفس ما خولف فیه و اراد الدلالة علیه»[1].

و ما إن شاء الله تعالی بحث قیاس را در جای خود به تفصیل خواهیم آورد.

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۳۸.

فصل چهارم:
مناظره‌ای کهن در نقد منطق

سیرافی و متّی!

مخالفت‌های اساسی با منطق در جهان اسلامی بر چهره‌های گوناگون نمایان شده و یکی از آن‌ها تشکیل مجالس مناظره بوده است.

از کهن‌ترین مناظراتی که در دنیای اسلامی میان طرفداران و مخالفان منطق، رخ داده، مناظرهٔ ابوسعید، حسن بن عبدالله بن مرزبان مشهور به سیرافی (متوفی در سال ۳۶۸ هجری قمری) و ابوبشر، متی بن یونس قنائی (متوفی در ۳۲۸ هجری قمری) بوده است.

صورت این مناظره را ابوحیان توحیدی[۱] که خود در علم حدیث از شاگردان سیرافی بوده ضمن کتاب «الإمتاع والمؤانسة»[۲] آورده است.

ابوحیان بخش‌هائی از این مناظره را بی‌واسطه از سیرافی شنیده و صورت کامل آن را از قول ابوالحسن، علی بن عیسی رمانی (متوفی در سال ۳۸۴ هجری قمری) نقل و ضبط کرده است و در خاتمهٔ گزارش خود می‌نویسد:

«این پایان چیزی است که دربارهٔ این مناظره از علی بن عیسی رمانی، آن شیخ صالح نوشته‌ام که بر من فرو خواند تا بنویسم. و ابوسعید (سیرافی) خود بخش‌هائی از

۱- ابوحیان توحیدی از مشاهیر و أعلام قرن چهارم و اوائل قرن پنجم هجری است، ادیبی چیره دست و پرمایه بوده و او را «فیلسوف ادباء» گفته‌اند، آثار بسیاری داشته که اغلب از میان رفته است.

۲- آنچه ابوحیان در کتاب الإمتاع والمؤانسه (چاپ مصر، جزء اول، از صفحهٔ ۱۰۸ تا ۱۲۹) از این مناظره حکایت کرده است، ما آن را در طی صفحات آینده خلاصه نموده و بازگو کرده‌ایم، ضمناً شمس الدین ابن قیم جوزیه (متوفی در سال ۷۵۱ هـ ق) ضمن کتاب «اغاثة اللهفان في مصاید الشیطان» (چاپ مصر، الجزء الثانی، صفحهٔ ۲۵۶) می‌نویسد: تصنیفی در رد منطق از ابوسعید سیرافی دیده است که به احتمال قوی چیزی جدا از شرح مناظرهٔ او با متی بن یونس بوده است. «ورأیت فیه تصنیفاً لابي سعید السیرافي».

این قصه را نقل می‌کرد و می‌گفت: که من هرآنچه را گفتم به یاد ندارم ولی گروهی که در آن مجلس حاضر بودند و با خود الواح و دوات‌ها داشتند، آن سخنان را نوشتند».

«هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرماني، الشيخ الصالح با ملائه، وكان ابوسعيد قد روى لمعاً من هذه القصة وكان يقول: لم احفظ عن نفسي كل ما قلت ولكن كتب ذلك اقوام حضروا في ألواح كانت معهم و محابر أيضاً»[۱].

ابوسعید سیرافی[۲] مشهور به نحوی، چنانکه در خلال همین مناظره نمایان شده است، در ادبیاتِ عرب سخت قوی‌دست بود، وی در فقه مذهب اهل عراق داشت[۳] و بنا به نقل ابوحیان میان او و نوح بن منصور سامانی مکاتباتی رفته بود که ضمن آن، نوح او را «امام» خطاب کرده بود، چنانکه در نامۀ بلعمی وزیر معروف دورۀ سامانی «امام المسلمین» خوانده شده بود و دیگران «شیخ الإسلام» و «الشیخ الفرد» و جز این‌ها لقبش داده بودند و در این نامه‌ها از مسائل قرآنی و احادیث نبوی ﷺ و احکام مذهبی و مسائل کلامی و آثار صحابه و أمثال و أشعار دشوار عرب از او پرسیده بودند[۴] که از خلال این امور، موضع و مقام اجتماعی و دینی او در آن زمان تا اندازه‌ای به دست می‌آید.

اما ابوبشر متی بن یونس، از مترجمان و شارحان دوره‌های نخستین کتب یونانی به شمار می‌رود و به طوری که ابن ندیم در کتاب الفهرست آورده رئیس منطقیان عصر خود بود «اليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره»[۵].

متی چنانکه نوشته‌اند مذهب نصرانی داشت و آثار ارسطو را از سریانی به عربی ترجمه می‌کرد.

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحۀ ۱۲۸.

۲- سیراف بنا بر نوشتۀ یاقوت در کتاب «معجم البلدان» شهری است که شصت فرسنگ تا شیراز فاصله دارد و امروز آن را بندر ظاهری نیز می‌نامند.

۳- ابن ندیم در فهرست می‌گوید: «كان فقيهاً على مذاهب العلماء العراقيين» (الفهرست چاپ مصر، صفحۀ ۹۹) و می‌دانیم که فق‌های عراق در عصر سیرافی، مذهب ابوحنیفه (نعمان بن ثابت) را در آراء فقهی پذیرفته بودند.

۴- به «الإمتاع والمؤانسه» جزء اول، صفحۀ ۱۲۹ و ۱۳۰ نگاه کنید.

۵- الفهرست، چاپ مصر، صفحۀ ۳۸۲.

مناظرهٔ میان این دو تن در سال ۳۲۶ هجری قمری در مجلس ابوالفتح، فضل بن جعفر بن فرات- یکی از وزرای دورهٔ عباسی- رخ داده است و از خلال این مناظره به دست می‌آید که مخالفت با منطق یونان پیش از آن زمان نیز در میان مسلمانان سابقه داشته، چنانکه نام ابوالعباس ناشئ (متوفی در سال ۲۹۳ هجری قمری) به عنوان یکی از مخالفان نیرومند و سرسخت منطق ضمن همین مناظره برده شده است.

آغاز مناظره

در مجلس ابن فرات گروهی از دانشمندان عصر حضور داشتند، وزیر عباسی روی به ایشان آورده گفت: می‌خواهم کسی از میان شما برگزیده شود تا دربارهٔ منطق با متی مناظره کند، زیرا او ادعا دارد که:

«هیچ راهی برای شناسائی حق از باطل و راست از دروغ و نیک از بد و دلیل از شبهه و شک از یقین نیست مگر به دستاویز قواعدی که از منطق فراهم آورده‌ایم»!

سرانجام به دعوت وزیر، ابوسعید سیرافی از آن میان آماده گردید تا به مناظره پردازد.

منطق، داور نهائی و مطلق نیست!

آنگاه ابوسعید متوجه «متی» شده و اظهار داشت:

«مرا از منطق بگوی که مقصودت از آن چیست؟ زیرا چون مقصود تو را دربارهٔ منطق دانستیم گفتگوی ما با تو در پذیرفتن مطالب صحیح منطق و ردکردن خطاهای آن، بر راه و روشی پسندیده استوار خواهد شد».

متی پاسخ داد:

«مقصود من از منطق فنی است که به منزلهٔ افزار سخن بوده و گفتار درست را از نادرست جدا می‌کند و معنای فاسد از صحیح بدان شناخته می‌شود، مانند ترازو که با آن سبک را از سنگین می‌شناسیم»!

ابوسعید گفت:

«خطا گفتی! زیرا که اولاً گفتار درست را از نادرست به وسیلهٔ نظام لغت که به آن خو گرفته‌ایم می‌شناسیم و از راه قواعد زبان درمی‌یابیم، و ثانیاً معنای فاسد از معنای صحیح به نیروی عقل تمیز داده می‌شود! وانگهی گیرم که با ترازوی خود سنگین را از سبک شناختی ولی چگونه بر شناسائی ماهیت اشیاء که آن‌ها را در ترازو نهده‌ای نائل

می‌گردی؟! از کجا خواهی دانست که آنچه وزن می‌کنی آهن است یا زر یا مس زرد رنگ؟[۱]

بنابراین، تو را پس از سنیگن و سبک‌کردن اشیاء، به شناسائی گوهر آن‌ها و نیز دانستن ارزش هریک و دیگر اوصافشان که شمارش آن‌ها به درازا می‌کشد، نیازمند می‌بینم! و از این رو تنها «توزین» که کوشش خود را مصروف آن داشته‌ای جز اندک، فایده‌ای به تو نمی‌رساند و جهاتِ دیگر معرفت بر عهدهٔ تو باقی می‌ماند! و در کار خود چنان هستی که پیشینیان گفته‌اند: «حفظت شيئا وغابت عنك اشياء»[۲].

علاوه بر تمام این امور چیزی را در اینجا فراموش کرده‌ای! چنین نیست که هرچه در دنیا موجود است از راه «توزین» قابل سنجش باشد، بلکه در جهان برخی از اشیاء را وزن می‌کنند، و بعضی را به پیمانه می‌ریزند، و بخشی دیگر را به ذراع می‌گیرند، و پاره‌ای را تقسیم می‌نمایند، و برخی را به حدس و تخمین اندازه‌گیری می‌کنند! و اگر با «اجسام» چنین می‌نایند در مورد «معقولات» نیز حکم بدینگونه است[۳].

پیوند منطق و زبان!

سیرافی به سخن خود ادامه داده و گفت: «از همهٔ این‌ها بگذر و به این موضوع توجه کن که: چون منطق را مردی یونانی پرداخته و در فراهم‌ساختن آن، موافقت با لغت و اصطلاح مردم یونان را در نظر گرفته و رسوم و اوصافی را که یونیان از این لغت در عرف می‌شناسند رعایت کرده است، در این صورت از کجا و به چه دلیل، این کار

۱- مقصود سیرافی اینست که گیرم بتوان از راه قوانین منطق، انواع مغالطه را شناخت و «برهان» را از «سفسطه» جدا کرد ولی منطق ماهیت اشیاء را معرفی نمی‌کند و «مواد علم» را که ذهن باید از خارج بگیرد فراهم نمی‌سازد و اگر در این باره خطائی روی داد و منشاء اشتباهات بعدی شد، منطق کاری از پیش نمی‌برد، پس نمی‌توان حکم کرد که منطق حاکم مطلق است و همواره درست را از نادرست باید به دستاویز آن تمیز داد.

۲- شعر از ابونواس، شاعر معروف قرن دوم هجری (شاعر در باره هارون الرشید) است و تمام بیت را (به نقل ابن ندیم در الفهرست، چاپ مصر، صفحهٔ ۲۵۲) چنین سروده:

فقل لمن يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء!

۳- مراد سیرفی اینست که: شناسائی راه‌ها و طرق گوناگون دارد و منحصر به شناخت منطقی نیست، چه بسیار مواضع و مواردی که باید از راه «حس» و «تجربه» و یا «شریعت» و «وحی» شناخته شوند. بنابراین، قوانین منطقی در همه جا حاکمیت ندارند.

ترکی و هندی و پارسی و تازی را ملزم می‌کند که در منطق یونانی نظر افکند و آن را در سود و زیان خویش داور قرار دهند؟ و هرچه را برای آنان گواهی کرد بپذیرند و آنچه را انکار نمود ترک کنند؟!»

متی بدون این که به سخنان گذشتهٔ سیرافی پاسخ دهد در جواب سخن اخیر او گفت:

«از این رو بر همهٔ اقوام‌دانستن فن منطق لازم است که منطق از معانی عقلی بحث می‌کند و جستجو و تفتیش از اندیشه‌های ضمیر را به عهده می‌گیرد، و مردم در معقولات برابرند! آیا نمی‌بینی که مجموعهٔ عدد چهار و چهار نزد همهٔ اقوام به طور یکسان، هشت است؟ و همچنین نظایر این موضوع!»

ابوسعید پاسخ داد:

«اگر همهٔ امور عقلی با وجود قسمت‌های گوناگون و راه‌های مختلف خود، به این مرتبه از روشنی و وضوح برگردد که در عدد چهار و چهار و مجموع آن‌ها یعنی هشت ملاحظه می‌شود، بی‌شک هرگونه اختلاف از میان رفته و سازش و یگانگی پیش می‌آمد[۱] ولی همهٔ مسائل این چنین نیستند، لیکن با وجود آنچه گفتی باز چون معانی عقلی را جز از راه لغت نمی‌توان بیان کرد پس آیا نیازی به شناخت لغت نداریم؟»

متی جواب داد: نَعَم! آری.

ابوسعید گفت:

«اشتباه کردی! در برابر این سؤال باید به جای کلمهٔ نَعَم، واژهٔ بلی را به کار می‌بردی»[۲].

متی به خطای خود اعتراف کرد و گفت:

«درست می‌گوئی! من در اینگونه امور مقلد تو هستم»!

آیا به ترجمه‌های منطق می‌توان اعتماد کرد؟

۱- بهتر بود سیرافی در این مقام بگوید اگر همهٔ امور عقلی بدینگونه واضح بود، اساساً اختلاف عقلی در میان بشر پیدا نمی‌شد! نه آن که پس از اختلاف، سازش و یگانگی پیش می‌آمد!

۲- مقصود سیرافی اینست که کلمهٔ «نَعَم» در این جایگاه به معنای «آری، نیست» می‌آید و در محاورات عربی در چنین جائی باید کلمهٔ «بلی» را به کار برد که به معنی «آری، هست» باشد.

ابوسعید دنبالهٔ سخن خود را چنین ادامه داد:

«در آن صورت تو ما را به علم و منطق نمی‌خوانی، بلکه به فراگرفتن لغت یونانی دعوت می‌کنی! و تو خود لغت یونانی را نمی‌دانی پس چگونه ما را به لغتی می‌خوانی که خودت حق آن را نمی‌توانی أداء کنی؟! که از روزگاران دراز آثار این لغت از میان رفته و قومی که بدان تکلم می‌کرده‌اند، منقرض شده‌اند و تو منطق را از زبان سُریانی نقل می‌کنی پس دربارهٔ معانی دگرگون شده‌ای که از لغت یونانی به سریانی و از سریانی به عربی انتقال یافته، چه می‌گوئی؟!»

متی پاسخ داد:

«هرچند یونان و زبانش رو به انقراض رفته است ولی ترجمهٔ آثار یونانی، مقاصد یونانیان را محفوظ داشته و معانی را رسانده و حقایق را به طور خالص ضبط کرده است!»

در بارهٔ یونانیان مبالغه نباید کرد

ابوسعید گفت:

«اگر نظر تو را بپذیریم که ترجمه، بدون تحریف مفاد سخن، چکیدهٔ معنی را رسانده و بدون کم و زیاد و تقدیم و تأخیر، اصل را انتقال داده است و إخلال در معنای خاص و عام و أخص و أعم نکرده- که این کار هم نشدنی است و با طبیعتِ لغات و حدودِ معانی سازش ندارد- گوئی پس از این‌ها تو ادعا داری که هیچ حجتی جز عقول یونانیان در عالم نیست! و هیچ برهانی جز آنچه که ایشان آوردند و هیچ حقیقتی جز آنچه که آن‌ها ابراز داشتند وجود ندارد»!

متی جواب داد:

«نه! اما یونانیان از میان اقوام گوناگون به حکمت عنایت داشتند و به کاوش از آشکار و نهانِ گیتی و هرچه با جهان پیوند دارد و ندارد، توجه کردند و به فضلِ عنایت ایشان رازهائی نمایان گردید و انواع دانش‌ها و اقسام فنون پدید آمد، و این مقام را برای دیگران نیافتیم!»

ابوسعید گفت:

«خطا گفتی و تعصب ورزیدی! زیرا که دانشِ جهان، در میان مردم جهان پراکنده است، از اینرو شاعر گفته:

العلـــــم في العـــــالم مثبـــــوت ونحـــــوه العاقـــــل محثـــــوث

و به همین صورت فنون مختلف در میان تمام ساکنان زمین انتشار دارد و این، امر روشنی است.

با این همه در صورتی گفتار تو درست بود و إدعایت پذیرفته می‌شد که یونانیان در میان تمام اقوام به داشتن نیروئی که آن‌ها را از خطا باز دارد ممتاز و به سرشتی که برخلاف دیگر سرشت‌ها، باشد معروف بودند! به طوری که اگر می‌خواستند خطا ورزند نمی‌توانستند! و چون قصد دروغ می‌کردند توانائی آن را نداشتند! و آرامش یقین بر ایشان فرود آمده بود، و حق ضمانت آنان را به عهده گرفته و لغزش و خطا از ایشان بیزاری جسته بود! و این نمایشگر نادانی و تعصب کسی است که نسبت به ایشان چنین گمان کند، زیرا یونانیان همچون دیگر اقوام بودند که در مواردی حق و صواب را درمی‌یافتند و در موارد دیگر به لغزش و اشتباه دچار می‌شدند، و چیزهائی را می‌دانستند و از امور دیگر آگاه نبودند، و در پاره‌ای از مسائل است می‌گفتند و در پاره‌ای دیگر دروغگو بودند، و همهٔ مردمان یونان، منطق را نیافریدند لیکن واضعِ منطق مردی از میان ایشان بود و او از گذشتگان خود چیزهائی را فرا گرفت همچنانکه آیندگانش از او گرفتند، و گفتار او بر این خلق بسیار، حجت نیست به ویژه که در میان یونانیان و دیگران مخالفینی هم داشته است! با این همه، اختلاف در اندیشه و بحث و پرسش و پاسخ یک اصل طبیعی و خوی و سرشت ثابتی است پس چگونه ممکن است که مردی سخنانی بیاورد که این اختلاف را از میان بردارد؟! این دور از واقع و محال است و دنیا پس از منطق این مرد بر همان حالت باقی مانده که پیش از او بود!

بنابراین، چیزی را که قدرت آدمی بر آن تعلق نمی‌گیرد به فراموشی بسپار! زیرا که اختلاف خَلق با سرشت و طبیعت ایشان بستگی دارد و تو اگر خاطر خود آسوده داری و توجه خویش را در شناخت همین لغتی به کار بری که ما با یکدیگر بدان سخن می‌گوئیم و تو کتاب‌های یونانی را با این لغت ترجمه می‌کنی[1]. خواهی دانست که از معانی یونان بی‌نیازی چنانکه به لغت یونان نیاز نداری!»

۱- مقصود سیرافی کتاب‌های ترجمه‌شده از یونانی است که متی آن‌ها را از زبان سُریانی به عربی برمی‌گردانده، نه آن که مستقیماً از یونانی آن‌ها را به عربی ترجمه کرده باشد، زیرا پیش از این ضمن گفتار سیرافی گذشت که متی زبان یونانی را نمی‌دانسته است و نویسندگان کتب تراجم نیز، بر همین عقیده‌اند.

منطق و اختلاف بشر

سیرافی در پی سخنان مذکور گفت:

«در اینجا پرسشی دارم! آیا به نظر تو عقول مردم مختلف بوده و بهره‌های ایشان از خرد متفاوتست؟»

متی پاسخ داد: «آری»!

ابوسعید گفت: «آیا این اختلاف و تفاوت طبیعی است یا اکتسابی»؟!

متی جواب داد: «طبیعی است»!

ابوسعید گفت: «بنابراین، چگونه جایز است در اینجا فنی باشد که این اختلاف طبیعی و تفاوت اصلی را از میان بردارد»؟

متی پاسخ داد: «هم اکنون این موضوع در بخشی از سخن تو گذشت»!

ابوسعید گفت: «اما آیا پاسخی برنده و بیانی درخشنده برای آن آوردی»؟!

تفاوت میان منطق و نحو

سپس سیرافی اضافه کرد:

«از این هم می‌گذرم! تو را از یک حرف می‌پرسم که در کلام عرب متداول است و معانی آن نزد عقلاء از دیگر حروف ممتاز می‌باشد، آنگاه تو معانی حرف مزبور را از طریق منطق ارسطو طالیس استخراج کن! و آن حرف، واو است!! احکامش چیست؟ و موضع و جایگاهش کدامست؟ آیا بر یک صورت آمده یا بر صورت‌های گوناگون می‌آید»؟

متی جواب داد:

«این علم نحو است و من در نحو نظر نکرده‌ام، زیرا که منطقی را نیازی به نحو نیست و نحوی سخت بر منطق نیاز دارد! چرا که منطق از معنی بحث می‌کند و نحو از لفظ، پس اگر منطقی را بر لفظ گذر افتد، آن امری عارضی است همانطور که اگر نحوی بر معنی آگاهی یابد آن نیز بالعرض است! و معنی بالاتر از لفظ، و لفظ پست‌تر از معنی است».

ابوسعید گفت:

«خطا گفتی! زیرا کلام و نطق و لغت و لفظ و نیز روشن‌گفتن و بیان‌نمودن و واضح‌ساختن... همه شبیه یکدیگر و از یک وادی‌اند! نبینی که چون مردی گوید: زید به درستی نطق کرد ولی به درستی تکلم نکرد! و به ناسزا تکلم نمود ولی ناسزا نگفت!

و سخن را نیک أداء کرد ولی روشن نساخت! و بیان نمود ولی واضح ننمود! در همهٔ این موارد، سخن متناقض گفته و گفتار را در محل خود ننهاده و لفظ را برخلاف گواهیِ عقلِ خویش و دیگران به کار برده است؟

آری، نحو همان منطق است[۱] لیکن از لغت عربی گرفته شده و منطق همان نحو است، لیکن از راه لغت فهمیده می‌شود، و اختلاف میان لفظ و معنی تنها از این جهت است که لفظ، طبیعی است و معنی، عقلی. و از اینرو لفظ با گذشت زمان می‌رود- چرا که زمان به دنبال آثار طبیعت و در پی آنست- و معنی با مرور زمان ثابت می‌ماند، زیرا جوینده و دریافت‌کنندهٔ معنی، عقل است و عقل امری الهی است...»

نیاز به لغت عربی

سیرافی به سخن خود افزود:

«باری چون تو از دانستنِ اندکی از لغت عربی برای ترجمه ناچاری، از آموختن بسیاری از آن نیز به خاطر تحقیق ترجمه و جلب اعتماد و پرهیز از رخنه‌هائی که در کار ترجمه می‌آید ناگزیری!»

متی گفت:

«از لغت شما مرا همان اسم و فعل و حرف بس است! و من به همین اندازه مقاصدی را که یونان به پاکیزگی در اختیارم نهاده به دیگران می‌رسانم!»

ابوسعید جواب داد:

«اشتباه کردی! زیرا تو در این اسم و فعل و حرف به اوصاف و ساختمان آن‌ها به همان ترتیبی که نزد اهل زبان رایج است، نیازداری و همچنین به حرکات این اسماء و افعال و حروف نیازمندی که خطا و تحریف در حرکات، مانند خطا و تباهی در واژه‌هائی است که حرکات بر آن‌ها تعلق گرفته! و این بابی است که تو و همفکرانت از آن در غفلت هستید! به علاوه در اینجا سری است که بدان توجه نکرده‌ای! و آن اینست که هیچ لغتی از لغات با لغت دیگر از همهٔ جهات و اوصاف منطبق نیست و در أسماء و أفعال و حروف و تقدیم و تأخیر و استعاره و تحقیق و تشدید و تخفیف و وسعت و محدودیت و نظم و نثر و سجع و وزن و دیگر صفات که ذکر آن‌ها به درازا می‌انجامد با

۱- یعنی: نحو، اسلوب نطق و سخن‌گفتن صحیح را بیان می‌کند به طوری که الفاظ قالب معانی باشند، پس نحو از کار منطقی یا عقلی دور نیست.

لغت دیگر سازگاری ندارد و گمان نمی‌کنم هیچ عاقل منصفی این حکم را رد کند و یا در درستی آن شک روا دارد، با این وصف چگونه می‌توانی به آنچه از یونانی برای تو ترجمه شده اعتماد کنی؟! بلکه تو به شناسائی لغت عرب نیازمندتری تا شناختِ معانی یونانی- هرچند که معانی (برعکس الفاظ)، یونانی و هندی ندارد!- با وجود این، تو خود عقیده داری که معانی از راه عقل و تفحص و تفکر به دست می‌آید پس دیگر جز احکام لغت چیزی باقی نمی‌ماند! بنابراین، چرا بر زبان عربی عیب می‌نهی و در کار آن سستی روا می‌داری؟! با این که تو کتاب‌های ارسطوطالیس را به عربی شرح می‌کنی و از حقیقت این زبان خبر نداری»!

اهل تحقیق پیش از ارسطو چه می‌کردند؟

سیرافی به سخنان خود ادامه داده و خطاب به متی گفت:

«مرا خبر ده از کسی که بگوید: من در شناخت و جستجوی حقایق به گروهی می‌مانم که پیش از واضح منطق می‌زیسته‌اند! و چنان می‌اندیشم و تدبر می‌کنم که آن‌ها می‌کردند، زیرا لغت را از محیطی که در آن پرورش یافته‌ام و از راه و راثت فرا گرفته‌ام و معانی را نیز با اندیشه و تلاش شخصی و یاری دیگران جسته‌ام، در این صورت تو به او چه پاسخ می‌دهی؟ آیا می‌گوئی که چون موجودات را از راهی که تو شناختی، نشناخته است. بنابراین، قضاوت او درست نیست؟!»

آنگاه أبوسعید که در خلال مناظره کوشش می‌نمود تا متی را از «منطق» به سوی «نحو» که خود در آن فن سرآمد بود، بکشد! پرسشی از متی در زمینهٔ مباحث نحوی می‌کند و چون او در می‌ماند به تقاضای وزیر یعنی ابن فرات، خود به آن پاسخ می‌گوید و البته برای این که تناسب این سؤال با اصل بحث از میان نرود بر این موضوع تکیه می‌کند که بدون آشنائیِ کافی با کلمات، از «اسرار کلام و پیچیدگی‌های حکمت و برهان سخن‌گفتن» درست نیست.

پرسش‌های ابوسعید از متی!

سپس ابوسعید مناظره را بدین صورت دنبال نموده و می‌گوید:

«این بحث را که بحث الفاظ است کنار گذاریم! در اینجا پرسش دیگری هست که رابطهٔ آن با معنای عقلی بیش از پیوندی است که با الفاظ دارد.

چه می‌گوئی در باره سخن کسی که بگوید: زید، بهترین برادران است؟!»

متی پاسخ داد: «سخن درستی است»!

ابوسعید دوباره پرسید: اگر همان گوینده بگوید: زید، بهترین برادران خویش است»؟

متی جواب داد: «این سخن نیز درست است!»

ابوسعید گفت: «بدون بصیرت و توضیح اظهار نظر کردی! جواب تو از سؤال نخستین درست است، هرچند از دلیل درستی آن بی‌خبری! و پاسخ تو از پرسش دوم نادرست است، اگرچه از دلیل بطلان آن نیز غافلی!»

متی گفت: «خطای آن را برای من روشن ساز!»

ابوسعید پاسخ داد: «چون به حلقهٔ درس درآئی از این معنی بهره خواهی برد که این مقام جایگاه تَدریس نیست، لیکن محلِ از میان‌بردن فریب وتلبیس است!! و حضار این مجلس می‌دانند که تو اشتباه کردی. بنابراین، چرا ادعا می‌کنی که نحوی تنها در الفاظ می‌اندیشد نه در معانی! و منطقی در معانی تفکر می‌کند نه در الفاظ؟...»

این بار نیز «ابن فرات» از ابوسعید خواهش می‌کند تا از معمائی که طرح کرده بود پرده بردارد و أبوسعید می‌گوید:

«اگر گفته شود زید، بهترین برادران خویش است. درست نیست! و چون بگوئیم زید، بهترین برادران است، جایز خواهد بود! و فرق میان این دو سخن آنجا است که شک نیست، برادران زید غیر از زید هستند و زید بیرون از آن‌ها است و دلیلش هم این است که اگر کسی بپرسد برادران زید کیستند؟ روا نیست که بگوئیم: زید است و عمرو و بکر و خالد! لیکن می‌گوئیم: عمرو و بکر و خالد اند. پس چون زید از برادران بیرون می‌باشد صحیح نیست که بگوئیم: زید، بهترین برادران خویش است اما جایز است که گفته شود: زید بهترین برادران است»!

ابوسعید در برابر سخن متی!

در اینجا ابوسعید چند پرسش دیگر از متی می‌کند و متی همه را بی‌جواب می‌گذارد و سرانجام متی می‌گوید:

«در صورتی که من نیز مسائلی از منطق را به گونه‌ای پراکنده بر تو عرضه کنم، حالِ تو همچون حال من خواهد بود»!

أبوسعید پاسخ می‌دهد:

«اشتباه کردی! زیرا اگر چیزی از من بپرسی، در آن می‌نگرم، اگر پیوندی با معنی داشت و لفظش نیز بنا بر عادت جاری در میان اهل زبان، درست بود پاسخ می‌دهم سپس باک ندارم که پاسخ من با رأی اهل منطق موافق باشد یا مخالف! و چنانچه سؤال تو پیوندی با معنی نداشت آن را به خودت باز می‌گردانم! و در صورتی که با الفاظ رابطه داشت ولی موافق با اصطلاح و قرار داد شما منطقیان بود آن را رد می‌کنم، زیرا کسی حق ندارد در زبان مشخص و معین قومی لغت و اصطلاح تازه‌ای پدید آورد! و آنچه شما از لغت عرب به عاریه گرفته‌اید مانند: سلب و ایجاب و موضوع و محمول و کَون و فَساد و مهمل و محصور و نظایر این‌ها، به درماندگی در سخن نزدیکتر است»!

نقائص منطق!

سپس سیرافی اشاره‌ای به نقائص منطق نموده گفت:

«به علاوه در منطق شما نقائص روشنی وجود دارد، زیرا کتب منطقی توضیحات لازم را در بر ندارد، شما از شعر سخن می‌گوئید و آن را به درستی نمی‌شناسید! و خطابه را به میان می‌آورید و از آن آگاهی ندارید... و نهایت کوشش خود را مصروف این کار کرده‌اید که با الفاظی چون: جنس و نوع و خاصه و فصل و عرض و شخص و هلیه و اینیه و ماهیه و کیفیه و کمیه و ذاتیه و عرضیه و جوهریه و هیولیه و صوریه و ایسیه و لیسیه و نفسیه، دیگران را بیمناک سازید! و می‌گوئید ما جادو آورده‌ایم در این که گوئیم: لا جزئی از ب است و ج جزئی از ب است، پس لا جزئی از ج است[۱] و لا در تمام ب است و ج در تمام ب، پس لا در تمام ج است[۲] و این به طریق خلف است و این به طریق اختصاص است! و این‌ها همه سخنان بی‌هوده و باطلند! و هرکه نیروی

۱- شکلی که در اینجا سیرافی از اهل منطق آورده بنا بر قواعد منطقی درست نیست، مگر این که کسی بخواهد یکی از صور مغالطه را بیان کند و گمانِ من آن است که چون بنای ابوسعید در این بیان بر تحقیر منطق است لذا در تعبیر فوق تسامح به کار برده و قصد نداشته است صورت صحیحی از قیاس منطقی را به میان آورد یا شکلی از أشکال مغالطه را نشان دهد.

۲- برخی از محققین علامت‌گذاری در منطق صوری را برای بیان قضایای منطقی، از ابتکارات «ابوالبرکات بغدادی» پنداشته‌اند (به کتاب منطق قدیم و جدید تألیف آقای دکتر هاشم گلستانی صفحهٔ ۸۶ چاپ اصفهان نگاه کنید) ولی از اینجا به دست می‌آید که پیش از بغدادی نیز این کار در میان منطقیان رواج داشته است.

عقل و تشخیص خود را به خوبی به کار برد و نظرش باریک بین و رأیش نافذ گردد و روانش از مواهب عالیهٔ خداوند روشن شود به یاری حق تعالی و فضل او از همهٔ مباحث منطق بی‌نیاز خواهد بود و برای این سخنان دور و دراز که در منطق آورده‌اید هیچ وجهی نمی‌شناسم! این ابوالعباس ناشی[1] است که اقوال شما را نقض کرده و لغزش‌ها و ضعف گفتارتان را نشان می‌دهد و تاکنون نتوانسته‌اید یک کلمه از ایرادات او را پاسخ گوئید و تنها به سخنتان افزوده‌اید که: ابوالعباس مقصود ما را در نیافته و به پندار خود سخن گفته است و این نشانهٔ عجز و ناتوانی شما است! و بر همهٔ اقوالی که آورده‌اید اعتراض وارد است مانند آنچه در باره یفعل و ینفعل، گفته و آن را ناتمام گذاشته‌اید و مراتب و اقسام آن‌ها را هیچ نیاورده‌اید و همین اندازه به وقوع فعل از یفعل، و قبول فعل از ینفعل، قناعت ورزیده‌اید با این که در پی این دو معنی، معانی دیگری نیز هست که بر شما پوشیده مانده! و همچنین در مورد اضافه، آگاهی شما ناقص و محدود است! اما دربارهٔ بدل و اقسامش، و معرفه و اقسام آن، و نکره و مواضعش، و دیگر مباحثی که ذکر آن‌ها به درازا می‌کشد اساساً سخنی ندارید!»

منطق اختلافات را حل نمی‌کند

سپس ابوسعید اضافه کرد:

«مرا آگاه کن آیا شما منطقیان هرگز به دستاویز منطق دو نفر را که باهم نزاع داشته‌اند از یکدیگر جدا کرده‌اید؟ آیا میان دو تن رفع اختلاف نموده‌اید؟ و آیا تو از راه منطق پذیرفته‌ای که خدای سبحان، أقنومی از أقانیم ثلاثه (اب و ابن و روح القدس) است؟! و خداوند یگانه در عین وحدت، بیش از یکی است؟ و ذاتی که از واحد افزونست در عین حال یگانه است؟! و شریعت و آئین همان است که تو به سوی آن رفته‌ای؟ و حق همان است که تو ادعا می‌کنی؟!...

از این‌ها نیز می‌گذریم! در اینجا مسئله‌ای هست که مورد اختلاف واقع شده و تو با منطقت این اختلاف را برطرف ساز! اگر کسی اعتراف کرد که: از این دیوار تا آن دیوار، نصیب فلان کس است. حکم این موضوع چیست؟ و حق آن شخص چه اندازه است؟

۱- أبوالعباس، عبدالله بن محمد انباری (ناشئ کبیر) معروف به «ابن شر شیر» از شیوخ معتزله بوده است، آثار و اشعار بسیاری داشته و در رسائل خود به نقض آراء منطقیان پرداخته است، وفات وی را در سال ۲۹۳ هجری قمری در مصر، ضبط کرده‌اند.

برخی گفته‌اند: دو دیوار و زمینی که میان آن‌ها است، از آن او خواهد بود!

دستۀ دیگر می‌گویند: نیمی از دو دیوار که رو به سوی زمین دارند با زمین، از آن او است!

دستۀ سوم عقیده دارند که: یکی از دو دیوار و زمین، تعلق به او دارد!

اینک نشانۀ باهر و معجزۀ قاهر خود را بیاور و اختلاف را از میان بردار!

از این نیز می‌گذریم! کسی می‌گوید: از اقسام سخن، برخی صحیح و پسندیده‌اند و بعضی صحیح و محال‌اند! و پاره‌ای صحیح و زشت‌اند! و دسته‌ای محال و دروغند! و بخشی ناصحیح‌اند!

این جمله را تفسیر کن و در نظر بگیر که دانشمند دیگری به این عبارت اعتراض نموده است! تو میان آن گوینده و این معترض داوری کن! و نیروی هنر خود را که به دستاویز آن حق را از باطل تمیز می‌دهی نشان بده!

و اگر گوئی: چگونه میان دو نفر داوری کنم با این که سخن یکی از آن دو را شنیده و اعتراض دیگری را در نیافته‌ام؟!

گفته می‌شود: در صورتی که اعتراض آن دیگری بیجا باشد، تو با نظر منطقی خود ایرادش را استخراج کن سپس حق را معلوم ساز! زیرا که اساس سخن را شنیده‌ای و حق و باطل آن باید بر تو روشن باشد!...»

متی در تمام این احوال خاموشی گزید!

آنگاه ابوسعید از یعقوب بن اسحق کندی[1]، سخن به میان آورد و به عنوان این که او از کسانی است که سرآمد و زبدۀ منطقیان و فلاسفه شمرده می‌شود، وی را مورد نکوهش قرار داد و پاسخ‌هائی را که کندی به برخی از پرسش‌های فلسفی داده بود- بدون ذکر آن‌ها- تخطئه کرده! و مناظره را به پایان برد.

***

۱- یعقوب بن اسحق، مشهور به کندی مترجم و پزشک و فیلسوف و ریاضی‌دان و مطلع از علم نجوم بوده است، وی در دولت معتصم (خلیفه عباسی) منزلتی داشته. کندی دارای آثار بسیاری بوده که برخی از آن‌ها باقی مانده و بقیه مفقود شده است، وفات او را به سال ۲۶۰ هجری قمری نوشته‌اند.

فصل پنجم:

تحقیق در اعتراضات سیرافی بر منطق

لزوم بررسی نقد سیرافی

بنا بر نوشته ابوحیان، کسانی که در مجلس مناظرهٔ سیرافی و متی حضور داشتند، متی را کاملاً مغلوب شمردند و بر سیرافی آفرین گفتند و از زبان پرتوان و فوائد پی در پی سخنان او در شگفتی فرو رفتند و ابن فرات خطاب به وی گفت:

«نقشی برکندی که روزگار کهنه‌اش نکند و آفات ره به سویش نبرد!»

«... حکت طرز الا یبلیه الزمان ولا یتطرق الیه الحدثان»[۱].

البته شیوه مناظره ابوسعید از آن رو که کوشش فراوان داشته تا خصم را به سوی مباحث «نحو» بکشد و در این میدان که خودگوی سبقت از همگنان ربوده بود او را به زانو درآورد و نیز از این جهت که برای هر بحثی، شاخه‌های گوناگون و راه‌های مختلف می‌ساخت و اشکالات و ایرادات متعدد پیش می‌آورد جالب و جاذب است ولی به نظر ما لازم می‌آید که به سهولت به داوری ابن فرات گردن ننهیم و از تحقیق و بررسی و دقت در سخنان سیرافی کوتاهی نورزیم و ارزش حقیقی سخنان ابوسعید را در یک «نقد عقلی» روشن سازیم.

در این فصل به یاری خدای متعال کوشش می‌کنیم تا ضمن چند بخش به تجزیه و تحلیل آراء سیرافی پرداخته و در باره دلائل و شواهد گفتار او تأمل و داوری کنیم.

آیا اساساً نیازی به منطق هست؟

به نظر ما رسیدگی به این سؤال که: آیا اصولاً نیازی به علم منطق داریم یا نه؟ مقدم بر مباحث دیگری است که در پیرامون منطق پیش می‌آید و هرچند این موضوع نخستین مسئله‌ای نیست که در مناظرهٔ سیرافی و متی مطرح شده باشد ولی به اعتبار اهمیتی که بردارد باید در رأس بررسی و تحقیق از اعتراضات سیرافی بر منطق قرار گیرد.

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۸.

در فصل گذشته ملاحظه کردیم سیرافی در طی سخنان خود مکرر اظهار عقیده نمود که: ترازوی ما در تشخیص سخن حق و باطل، از حیث ظاهر گفتار و نظام کلمات، علم «نحو» است و از حیث باطن یعنی معانی آن، نیروی «عقل» می‌باشد و از اینجا به این نتیجه رسید که در پی مباحث دور و دراز منطق رفتن، کاری است بی‌ثمر و تلاشی است بی‌اثر!

چنانکه در این باره گفته است: «... وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجهاً»[۱].

در برابر این عقیده نیز ملاحظه کردیم که متی ادعا نموده:

«هیچ راهی برای شناسائی حق از باطل و راست از دروغ و نیک از بد و دلیل از شبهه و شک از یقین نیست مگر بدستاویز قواعدی که از منطق فراهم آورده‌ایم»!

«لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبية والشك من اليقين الابط حويناه من المنطق»[۲].

هریک از این دو رأی، طرفدارانی دارد و ما نظر ملایمی را که در بین این دو قول قرار گرفته برگزیده‌ایم.

از میان موافقان عقیدهٔ متی که در فن منطق سرآمد و صاحب نظر باشند، فیلسوف مشهور «ابن سینا» را می‌توان به عنوان نمونه نام برد که در کتاب «دانش‌نامهٔ علائی» می‌نویسد:

«علم منطق، علم ترازوست... و هر دانشی که به ترازو سَخته نَبُوَد، یقین نَبُوَد پس به حقیقت دانش نَبُوَد، پس چاره نیست از آموختن علم منطق»[۳].

و همچنین ابوحامد غزالی دانشمند معروف در کتاب «المستصفی» که آن را در «علم اصول فقه» نوشته پیش از ورود در بحث اصول، خلاصه‌ای از قواعد فن «منطق» را می‌آورد و سپس اظهار عقیده می‌کند که:

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، ۱۲۴. ترجمهٔ این قسمت و دیگر عباراتی که ضمن این فصل از ابوسعید یا متی می‌آوریم پیش از این (در فصل سوم) گذشت.

۲- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۰۸.

۳- دانش‌نامه علائی، چاپ تهران، بخش منطق، صفحهٔ ۱۰.

«این قواعد، بخشی از علم اصول نیست و از مقدماتِ ویژۀ آن نیز نمی‌باشد لیکن قواعد منطقی مزبور، به منزلۀ مقدمۀ تمام علوم است و هرکس که بر این قواعد احاطه نداشت، اساساً اعتمادی بر معلومات خود نباید داشته باشد»!

«... ولیست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلاثقة له بمعلومه أصلاً»[۱].

تحقیق در اعتراضات سیرافی بر منطق

البته در برابر این دسته، مخالفان بسیاری وجود دارند که در صفحات آینده به ذکر اقوال و آراء برخی از ایشان می‌پردازیم، در اینجا باید ملاحظه کرد که هریک از این دو دسته برای اثبات مدعای خود چه می‌گویند؟ و آنگاه میان ایشان داوری کنیم.

طرفداران منطق می‌گویند:

نسبتِ علمِ منطق به اندیشۀ آدمی همچون نسبتِ علمِ نحو است به کلام انسان! و همانگونه که ضرورتی موجب شد تا برخی ازمردم هوشمند از خلال جملات و عبارات صحیح عربی یا دیگر زبان‌ها، قواعد «درست‌گفتن» را بیرون آورند و دسته‌بندی کنند، شبیه همان ضرورت ایجاب نمود تا دیگران نیز از خلال اندیشه‌های استوار و برهان‌های صحیح، قواعد «درست‌اندیشیدن» را استخراج کرده و به دسته‌بندی آن‌ها بپردازند، و چنانکه امروز آموختن و رعایت قواعد زبان لازمست، فراگرفتن و به کاربردن قوانین منطقی نیز واجب بلکه «أوجَب» می‌نماید.

ابن سینا در کتاب نجات، در پایان فصلی که از منفعت منطق بحث می‌کند آنچه را در بالا گفتیم بدین صورت بیان می‌نماید:

«و نسبت فن منطق به اندیشه، مانند نسبت نحو به سخن، و عَروض به شعر است لیکن فطرت سالم و ذوق سلیم چه بسا آدمی را از آموختن نحو و عروض بی‌نیاز می‌کنند اما هیچ فطرتی از تمهید افزار منطق در به کاربردن اندیشه بی‌نیاز نیست! مگر انسانی که از سوی خدای متعال تأیید شده باشد»!

۱- المستصفی، چاپ مصر، مجلد اول (مقدمه الکتاب) صفحۀ ۱۰.

«... ونسبتها الی الرویة نسبة النحو الی الکلام والعروض الی الشعر، لکن الفطرة السلیمة والذوق السلیم ربما أغنیا عن تعلم النحو والعروض، ولیس شيء من الفطر الانسانیة بمستغن في الاستعمال الرویة عن التقدم بإعداد هذه الآلة الا أن یکون انساناً مؤیداً من عندالله تعالی»[۱].

نظیر همین تعبیر را ابوحامد غزالی در کتاب «معیار العلم» آورده است و می‌گوید:

«... فیکون بالسنبة الی ادلة العقول کالعِروض بالنسبة الی الشعر، والنحو بالاضافة الی الإعراب»[۲].

اما مخالفان منطق گویند:

پیش از آن که ارسطو، منطق را تدوین کند، دانشمندان فراوانی در جهان وجود داشته‌اند و اندیشه‌های درست، بسیار به ظهور پیوسته است، چنانکه پس از ارسطو نیز دانشمندان متعددی بدون آشنائی با منطق ارسطو به درک و فهم حقایق دست یافته‌اند. بنابراین، نیازی به آموختن فن منطق نیست و سودی از این کار جز طولانی‌کردن راه و تضییع وقت و اتلاف عمر عاید نشود! در این باره شایسته است سخن سیرافی را به یاد آوریم که به متی می‌گفت:

«وحدثنی عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقایق والتصفح لها حال قوم کانوا قبل واضع المنطق، أنظر کما نظروا، وأتدبر کما تدبروا...»[۳].

به نظر ما با توجه به این که علم منطق، ناظر به قوانینی است که ذهن آدمی در هنگام استدلال آن‌ها را به کار می‌برد، هرچند آگاهی از این قوانینی برای فهم علوم

۱- النجاة، چاپ مصر، القسم الاول، صفحهٔ ۵. مقایسه شود با آنچه سهروردی در منطق تلویحات گفته: «والفطرة البشریة لاتفي بالتمییز بین هذه الاحوال والا ما وقع الهرج بین العقلاء الا أن یوید ابن البشر بروح قدسي» منطق التلویحات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۲.

۲- معیار العلم، چاپ مصر، صفحهٔ ۵۹ و ۵۰. مقایسه شود با تعبیری که ابوالبرکات بغدادی در مقدمهٔ کتاب «المعتبر» از منطق آورده و آن را: «قوانین الأنظار وعروض الأفکار» خوانده است. (المعتبر، چاپ هند، مقدمهٔ جزء اول، صفحهٔ ۴).

۳- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۶.

ضروری و واجب نیست ولی مرجح و مستحسن است، چرا که اولاً این آگاهی خود، بابی از ابواب «معرفة النفس» شمرده می‌شود و ثانیاً موجب بصیرت و اطمینان بیشتر در کار اندیشه می‌گردد[۱] و به تعبیر دیگر: منطق به یک اعتبار «علم وصفی» است که ضمن آن تفکرِ علمی تا اندازه‌ای تحلیل و تبیین می‌شود و به اعتبار ثانوی «علم معیاری» است که موازین و قواعد تفکر را ضبط کرده و نشان می‌دهد. بنابراین، آموختن آن چنانکه گفتیم مرجح به شمار می‌آید، البته همین اندازه که می‌دانیم ارسطو، قوانین منطقی را از خلال افکار صحیح و برهان‌های درست بیرون آورده، خود دلیل است بر این که پیش از تدوین و تنظیم منطق، اندیشه‌های برهانی در میان بوده[۲] و انسان توانسته است بی‌یاری فن منطق، درست بیاندیشد و برخلاف نظر ابن سینا، هرکس بدون کمک‌گرفتن از منطق درست فکر کند لازم نیست انسانی استثنائی و «مؤید من عندالله» باشد، به ویژه که مکرر دیده شده خود منطقیان به هنگام استدلال، گرفتار خطا گردیده‌اند! (چنانکه خطای ارسطو و ابن سینا را به زودی نشان خواهیم داد) و بالعکس فراوانست مواضع و مواردی که مخالفان منطق یا کسانی که سر و کاری با این فن ندارند به حقایقی دست یافته و گرفتار خطا نشده‌اند، ولی همهٔ این‌ها دلیل نمی‌شود که ما از مطالعه در «نظام تفکر» باز ایستیم و روش طبیعی و صحیحی را که ذهن به هنگام استدلال به کار می‌برد، نشناسیم و قوانین اندیشه را ضبط و تدوین نکنیم! این کار هرچند مقدمه‌ای کاملاً ضروری برای فهم علوم نیست ولی إنکار فوائد آن را نیز نمی‌توان کرد به ویژه که تدوین و ثبت قوانین تفکر، مایه‌ایست که در صورت بروز اختلاف در «صورت اندیشه» می‌توان به عنوان «ضوابط فکر» از آن کمک گرفت، چنانکه در ثبت و تدوین قواعد «نحو» و «عروض» نیز همین فائده عائد می‌گردد.

۱- سخن ابونصر فارابی در کتاب «إحصاء العلوم» به فایدهٔ اخیر ناظر است آنجا که گوید: «فان القوانين المنطقية التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن ان يكون العقل قد غلط فيه...» (احصاء العلوم، صفحهٔ ۵۴).

۲- ابوالعباس، فضل بن محمد لوکری فیلسوف و ریاضی‌دان قرن پنجم هجری در «شرح قصیدهٔ اسرار الحکمة» می‌نویسد: (حق آنست که صناعت علم منطق را استنباط کرده‌اند، از علوم نظری و ارسطاطالیس به این اعتراف دارد و در مقامت سوفسطائیان این معنی یاد کرده است...) به کتاب «منطق و مباحث الفاظ» چاپ تهران، صفحهٔ ۱۳۳ رجوع شود.

آنچه منطقیان از مقایسهٔ میان منطق و نحو و یا عروض آورده‌اند نیز بیش از این چیزی را نمی‌رساند، زیرا روشن است که پیش از مدون‌ساختن قواعد اساسی زبان یا محسنات اصلی اشعار، مردمان سخن بسیار گفته و شاعران، اشعار فراوان سروده‌اند و قواعد و اوران نحو و عروض، پس از انشاء کلام و انشاد شعر به دست آمده و مدون گردیده است و به قول شاعر:

قد کان شعر الوری صحیحاً   من قبل أن یخلق الخلیل[1]

بنابراین، بدون توجه به قواعد نثر و نظم، می‌توان با تقلید از محیط و به ذوق فطری سخن گفت و شعر سرائید ولی البته آگاهی از این دو فن، بر بصیرت سخنور و بینش شاعر می‌افزاید و در هنگام بروز اختلاف، آن دو را یاری می‌کند.

پس آشنایی با منطق کاری مطلوب و پسندیده است ولی البته منطقی که خالی از نقص و خطا باشد! و ما می‌دانیم که منطق ارسطو بیش از هرچیز به دو موضوع توجه و تکیه دارد، یکی تعیین «حدِ منطقی» که ضمن آن، ماهیت اشیاء تعریف و شناخت می‌شوند و دوم ترتیب دلیل یا «حجتّ منطقی» که ارسطو در این باره به «قیاس» بیش از سایر دلائل اهمیت داده است و این هردو موضوع مورد ایراد نقادان اسلامی قرار گرفته که شرح آن خواهد آمد. بنابراین، اگر فراگرفتن فن منطق، پسندیده و ارجمند است آن منطق نوین و تهذیب شده‌ایست که از خلال آثار متفکران اسلامی به دست می‌آید.

آیا منطق اختلافات علمی را حل می‌کند؟

یکی از مباحثی که سیرافی در طی مناظرهٔ خود با متی به میان آورده بود اینست که منطق نمی‌تواند اختلافات عقلی را از میان بردارد! و ما بررسی از این بحث را در درجهٔ دوم اهمیت قرار داده و آن را مکمل مبحث گذشته می‌شماریم.

ایراد ابوسعید در این زمینه بدین شکل بود که می‌گفت: نیروی خرد در آدمیان به اختلاف آفریده‌شده و منطق قادر نیست از تفاوت ادراک عقول جلوگیری کند، زیرا

۱- این شعر از ابوعبدالله حسین بن احمد مشهور به ابن حجاج (متوفی به سال ۳۹۱ هجری قمری) است، می‌گوید: پیش از آن که خلیل بن احمد فراهندی (متوفی در سال ۱۷۰ هجری) واضع علم عروض، آفریده شود شعر مردمان صحیح بوده است! (به کتاب منطق صوری، اثر آقای دکتر محمد خوانساری چاپ دانشگاه تهران، جلد اول، صفحهٔ ۳۵ نگاه کنید).

منشأ این تفاوت‌ها چنانکه گفته شد طبایع گوناگون و استعدادهای مختلفِ عقلیِ بشر است که بسا آفرینش انسانی بستگی دارد و امری اختیاری نیست تا از راه تدبیر منطقی حل شود! سیرافی می‌گفت: «... فالاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سنخ وطبيعة، فكيف يجوز ان ياتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف؟»[1].

به نظر نویسنده، نظام عقل و ساختمان ادراکی انسان به گونه‌ای آفریده نشده که عقل یکی با دیگری مخالف و مباین باشد! که اگر چنین بود هرگز افراد بشر نمی‌توانستند با یکدیگر «تفاهم» یابند و مقاصد خود را به دیگری «تفهیم» کنند! با این که در موارد بسیاری، توافق نظر و همفکری میان آدمیان دیده می‌شود تا آنجا که مثلاً ما نمی‌توانیم با امثال «فیثاغورث» و «ارشمیدس» که قرن‌ها پیش از ما می‌زیستند در برخی از مسائل علمی به وحدت نظر برسیم یعنی قضایای درستی را که آن دو، در مورد ریاضیات یا فیزیک فهمیده‌اند بشناسیم و تصدیق کنیم.

بنابراین، باید پذیرفت که عقول افراد آدمی در عین این که به قدرت و ضعف از یکدیگر دورند، به مشابهت و موافقت با یکدیگر نزد یکند و البته تمرین و تربیت، در قرب و بعد آن‌ها نسبت به هم مؤثر تواند بود و از همین رو است که گاه نیروی ادراک و اندیشه در یکی از افراد انسان با دیگری پس از اختلاف گوناگون، در مسائل بسیاری همگام می‌شود و به یک نتیجه می‌رسد، گواه این موضوع وحدتی است که امروز در بسیاری از دانش‌های تجربی میان دانشمندان پدید آمده است (پس از این که در شناخت همین امور در قدیم اختلافات بسیار داشتند) و به خصوص توافقی که در قسمت‌های کثیری از علوم ریاضی میان علمای بشر وجود دارد نشانه‌ایست روشن از این که نیروی عقل در افراد انسان متقارب و مشابه آفریده شده است و هرچند دانش بشر به پیش می‌رود بی‌شک دامنهٔ این یگانگی گسترش می‌یابد.

علم منطق از آنجا که با صورت‌های عقلی پیوند دارد و از قوانین تفکر بحث می‌کند و حرکت منظم اندیشه را مورد بررسی قرار می‌دهد البته قدرت و توان آن را دارد که افکار را در شکل استدلال و اخذ نتیجه به یکدیگر نزدیک سازد، بلکه هماهنگی و همسانی میانشان فراهم آورد ولی این توفیق تنها در «صورت اندیشه» نصیب منطق می‌شود نه در «مایهٔ فکر»!

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۳.

توضیح مطلب آنست که ما ملاحظه می‌کنیم هنوز در بسیاری از مسائل علمی و نظری میان دانشمندان اختلاف عقیده وجود دارد، در اینجا این سؤال پیش می‌آید که اگر قوانین طبیعی تفکر، در همهٔ افراد بشر یکسان و یکنواخت است و از طرف دیگر علم منطق نیز اساس این قوانین را کشف کرده و ضبط نموده است، پس چگونه تاکنون نتوانسته دانشمندان را هماهنگ و همفکر کند؟! حقیقت اینست که اگر می‌بینیم علمای بشر با یکدیگر در مسائل گوناگون اختلاف نظر دارند. منشاء این ناسازگاری و پراکندگی، قواعد عقلی و منطقی نیست، زیرا دانشمندانی که به ویژه در مباحث عقلی، سال‌ها به تمرین و ممارست پرداخته‌اند کمتر در شکل‌های منطقی و برهانی اشتباه می‌کنند لیکن آنچه موجب پدید آمدن این اختلافات می‌گردد، بیشتر اطلاعات گوناگونی است که از جهان خارجی در ذهن و عقل وارد می‌شوند. و به عبارت دیگر: دیدگاه‌هایِ مختلفِ تجربی، مایه‌هایِ متفاوتی به ذهن عرضه می‌کنند که در خلالِ تحلیل‌هایِ عقلی، دانشمندان را به نظرها و تئوری‌های گوناگون می‌کشند.

بنابراین، نباید انتظار داشت که به دستاویز منطق در همهٔ علوم- به ویژه علومِ تجربی- به وحدت نظر و اتفاق عقیده نائل آمد ولی می‌تواند در علوم خالص عقلی و مباحثِ برهانیِ محض، از منطق سود جست و به مرز یگانگی و اصل گردید.

این معنی را یکی از دانشمندان اسلامی در قرون پیشین با اندک تفاوتی در یافته و بیان کرده است.

محمد، امین استرآبادی[۱] (متوفی در سال ۱۰۲۶ هجری قمری) در کتاب «الفوائد المدینه» می‌نویسد: «علوم نظری بر دو بخش‌اند، بخشی از آن به موادی[۲] می‌انجامند که به احساس نزدیکند و از این بخش می‌توان علم هندسه و حساب و بیشتر ابواب

۱- محمد امین استرآبادی از علمای قرن یازدهم شیعهٔ امامیه به شمار می‌آید، وی شیوهٔ محدِثان را برگزیده و بر طریقهٔ «أخباریین» بوده است، در کتاب «الفوائد المدنیة» می‌نویسد: «الصواب عندي مذهب قد مائنا الأخباريين وطريقتهم» (الفوائد المدنیة، چاپ سنگی، صفحهٔ ۴۷) با وجود این کتابش پر فائده و قابل استفاده است، آنچه از او آورده‌ایم از جمله اموریست که شخصاً متفطن شده و از دیگران اقتباس نکرده است و در این باره گوید: «الدليل التاسع مبني على دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى» (صفحهٔ ۱۲۹ کتاب).

۲- مراد استرآبادی از این مواد، مواد خارجی نیست، بلکه «مواد یا مایه‌های ذهبی» است و به تعبیر دیگر مقصود مواد قضایائیست که در علوم ذکر می‌شود.

منطق را به شمار آورد، در این بخش از علوم، اختلاف میان دانشمندان واقع نمی‌شود و خطا در نتایج افکار روی نمی‌دهد و علت اینست که خطا در اندیشه یا از جهت صورت فکر پدید می‌آید، یا از جهت ماده فکر! اما خطا از ناحیهٔ صورت فکر برای دانشمندان رخ نمی‌دهد، زیرا شناسائی صورت برای ذهن‌هائی که کژی و انحراف ندارند و مستقیم‌اند از امور واضح است و به علاوه دانشمندان از قواعد منطقی آگاهی دارند و قواعد مزبور، فکر را از خطای در صورت حفظ می‌کند و خطا در جهت ماده فکر، نیز در این علوم تصور نمی‌شود، زیرا که مواد اصلی در این دانش‌ها (چنانکه گفتیم) به احساس نزدیکند، اما بخش دیگر از علوم نظری، دانش‌هائی هستند که به موادی می‌انجامند که نسبت به احساس، دور اند و از این بخش، حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و علم اصول فقه و مسائل نظری فقهی و برخی از قواعد را که در منطق یاد شده‌اند می‌توان نام برد... و از اینجا اختلاف و نزاع میان فلاسفه در حکمت الهی و طبیعی و میان علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام و جز این‌ها واقع شده است، بدون آن که فیصله پذیرد[1]! و علت این اختلاف همانست که یادآور شدیم یعنی قواعد منطقی تنها از جهت خطا در صورت فکر، دانشمندان را مصون می‌دارد، نه از جهت خطا در مادهٔ فکر! زیرا نهائی‌ترین فایده‌ای که از منطق در باب قیاسات به دست می‌آید، تقسیم مواد فکری است به صورت کلی بر اقسام گوناگون ولی در منطق هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که بر طبق آن بدانیم هریک از مواد مخصوص فکری، در کدام یک از اقسام مزبور جای می‌گیرند!»

«... ان العلوم النظرية قسمان، قسم ينتهي الى مادة هي قريبة الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم ولا يقع فيها الاختلاف بين العلماء والخطاء في نتايج الافكار، ولا يقع من العلماء لان معرفة الصوره من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة ولانهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمه عن الخطاء من جهة الصورة، والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب ماده المواد فيها الى الاحساس. وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الا لهيه

۱- و البته تعیین حق و باطل در این مقام به «صحتِ شواهد و کثرتِ معلومات» نیز موکول می‌شود، نه تنها به نظام صوریِ اندیشه بر مبنایِ قواعد منطق!

والطبيعة وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق... ومن ثَمَّ وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الا لهية والطبيعة وبين علماء الإسلام في اصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك من غير فيصل! والسبب في ذلك ما ذكرناه من ان القواعد المنطقية انما هي عاصمه عن الخطاء من جهة الصورة لامن جهة المادة، اذا اقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيلسة، تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها نعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من تلك الأقسام»[۱].

این بیان جالب و مبتکرانه آنچه را که در مورد اسباب اختلاف در اندیشه‌های علمی گفته شد به خوبی توضیح می‌دهد.

از آنچه آوردیم معلوم شد هرچند این سخن سیرافی درست نیست که: «چون عقل با یکدیگر اختلاف جوهری دارند پس منطق نمی‌تواند رافع اختلافات باشد!» ولی گمان آن که منطق بتواند در تمام مسائل علمی داوری کند و پراکندگی را به یکانگی مبدل سازد نیز معقول نخواهد بود، زیرا دانستیم که بسیاری از اختلافات مولود نزاع در «صورت فکر» نیست تا مجالی برای دخالت «منطق ارسطوئی» که همان «منطق صوری» است در این منازعه پیش آید!

با این همه می‌توان در علوم گوناگون بعد از تحقیقات تجربی لازم و فراهم‌ساختن مادۀ فکری صحیح، از منطق سود جست و از مغالطات ذهنی و نتایج ناصوابی که برخی به علوم نسبت می‌دهند جلوگیری کرد.

بنابراین، موضوع اساسی در این بحث آنست که «قلمرو منطق» مشخص شود و از فنی که آن را مصحح صورت‌های عقلی می‌شماریم (نه فراهم آورنده مایه‌های فکری) بیش از اندازه انتظار نداشته باشیم!

غلو و تقصیر در شخصیت علمی ارسطو!

۱- الفوائد المدنية، چاپ سنگی، صفحۀ ۱۲۹ و ۱۳۰. مقایسه شود با: «فرائد الاصول مشهور به رسائل» اثر فقیه شهیر امامیه، شیخ مرتضی انصاری، چاپ سنگی، باب حجیة القطع، صفحۀ ۹.

سومین ایرادی که ابوسعید به متی و همفکران او داشت این بود که آن‌ها دربارهٔ یونانیان و به ویژه ارسطو دست به مبالغه زده‌اند و راه افراط پیموده‌اند! با این که ارسطو حتی در یونان، مخالفان بسیار داشته و منطق او کاری از پیش نبرده و دنیا پس از منطق ارسطو چنانست که پیش از او بود! و در این باره گفته است:

«... وله مخالفون منهم ومن غيرهم... ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه!»[1].

به نظر نویسنده تناسبی که قسمت اخیر این سخن، با بحث گذشته دارد اقتضاء می‌کند که در پی آن آورده شود و مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد، البته صدر گفتار نیز راه ورود در ایرادات دیگر سیرافی را آسانتر می‌نماید به این معنی که آشنائی با شخصیت ارسطو- دور از هرگونه حب و بغض بیجا- مقدمه و مدخل مناسبی است برای تحقیق منصفانه در مورد مباحث اساسی منطق!

باید دانست که دربارهٔ یونانیان و به ویژه شخصیت علمی ارسطو، دسته‌ای از اندازه بیرون رفته و افراط کرده‌اند، چنانکه برخی نیز راه تفریط را پیموده و ارزش اندیشه‌های ارسطوئی را به کلی نادیده گرفته‌اند! و به نظر من هردو دسته در اشتباهند! نفوذی که ارسطو در فرهنگ بشر نموده و سده‌های پیاپی در خاور و باختر، عقول متفکران را به خود مشغول و متمایل ساخته، در خور انکار نیست. مسائلی که ارسطو در فلسفه طرح و پایه‌ریزی کرده، هنوز مورد توجه و بحث و فحص عقول فوق متوسط است، منطق ارسطوئی هرچند بدون نقص نیست ولی خالی از ابتکار و دور از فایده هم نمی‌باشد. ارسطو در اخلاق و سیاست هنوز سخنان شایان دقت دارد و به طور خلاصه: دنیای علم، پس از ارسطو بدون تأثر از افکار و آثار وی ره نسپرده است و همان تلاشی که دانشمندان پرارزشی چون سیرافی در نقد و رد آثار ارسطو از خود نشان داده‌اند، نمایندهٔ تأثیر آثار مزبور در محیط علمی ایشان به شمار می‌آید! در عین حال نباید چنین پنداشت که ارسطو هرچه گفته بی‌کم و کاست درست است و باید مورد پذیرش قرار گیرد و کسی حق اعتراض بر اندیشه‌های او و اجازهٔ اصلاح و تعدیل آراء وی را ندارد!

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۳.

محققان پس از ارسطو، ثابت کرده‌اند که او در مواردی حتی از منطق خود سرپیچی کرده و دچار مغالطه شده است! روشن‌ترین گواه این موضوع خطائی است که گالیله galilee منجم و دانشمند مشهور ایتالیائی در آثار ارسطو نشان داده و به خوبی دریافته که ارسطو در اثبات این که: «زمین مرکز عالم است»!! به اصطلاح منطقی، گرفتار مصادره به مطلوب شده و مدعا را به عنوان دلیل، بازگو و تکرار نموده است!!

ارسطو گفته:

«طبیعت اشیاء ثقیل اینست که به مرکز عالم می‌گرایند، تجربه نشان می‌دهد که اشیاء ثقیل به مرکز می‌گرایند، پس مرکز زمین، مرکز عالم است»!![1].

در اینجا اگر بپرسیم ارسطو از کجا دریافته که: طبیعت اشیاء ثقیل، به مرکز عالم گرایش دارند؟ ناچار باید پاسخ داد: از آنجا که همواره ملاحظه می‌کرده اشیاء ثقیل، به مرکز زمین می‌گرایند! بنابراین، روشن است که ارسطو از همان آغاز بحث مرکز زمین را مرکز عالم پنداشته و در شکل قیاسی استدلال خود مصادره به مطلوب کرده است!! و امروز با توجه به نیروی جاذبهٔ کرات که موجب سقوط اجسام به سطح کره می‌شود، قیاس ارسطوئی کوچکترین ارزش علمی ندارد و در حکم موهومات است.

پس اگر مقصود ابوسعید این باشد که اندیشه‌های یونانی و به خصوص فکر ارسطوئی را نباید چون وحی الهی تلقی کرد و آن‌ها را از خطا مصون و معصوم پنداست (چنانکه به متی گوید: «فانما كان يصح قولك وتسلم دعواك، لوكانت يونان معروفة من بين جميع الأمم بالعصمة الغالبة»[2]. بدون تردید، سخن درستی است.

ولي در صورتی که سیرافی قصد داشته تا از گفتار خود چنین نتیجه بگیرد که تمام دستگاه منطقی ارسطو تباه و فاسد است! (چنانکه در اواخر سخنش می‌گوید: «وكل ما ذكرتم في الموجودات فعليكم فيه اعتراض»[3] البته این دور از انصاف و جد از صواب خواهد بود.

مناسبات نحو و منطق

۱- مبانی فلسفه، تألیف دکتر علی اکبر سیاسی، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۶۶.

۲- الإمناع والمؤانسة، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۲.

۳- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۴ و ۱۱۴.

یکی از موارد اختلاف میان سیرافی و متی، بر سر مقایسهٔ بین «نحو» و «منطق» پیش آمد، این بحث محور سخنان ابوسعید بود و به تناسب آن چیرگی و تسلط که در علم نحو داشت، سنیگین مناظره را به آن سوی می‌کشید و هرگاه که از یک موضوع نحوی فراغت می‌یافت، به سوی موضوع دیگری از همین دانش می‌شتافت و حریف را که دستش از این سلاح خالی بود مغلوب و درمانده می‌نمود!

سخنان سیرافی دربارهٔ نحو و پیوند آن با منطق به عبارات گوناگون آمده است، مثلاً در آنجا که متی گفت: «منطقی را نیازی به نحو نیست و نحوی را نیازی سخت بر منطق است، چرا که منطق از معنی بحث می‌کند و نحو از لفظ! پس اگر منطقی را بر لفظ گذر افتد، آن امری عارضی است چنانکه اگر نحوی بر معنی آگاهی یابد آن نیز بالعرض است»!

«... لا حاجة بالمنطقي اليه (الی النحو) وبالنحوي حاجة شديدة الی المنطق لأن المنطق يبحث عن المعني والنحو يبحث عن اللفظ، فان مرالمنطقي باللفظ فبالعرض وان عثر النحوي بالمعني فبالعرض»[۱].

ابوسعید پاسخ داد: «خطا گفتی! زیرا که کلام، و نطق و لغت، و لفظ، و فصیح‌گفتن، و بیان‌کردن، و واضح‌ساختن... همه شبیه یکدیگر و از یک وادی‌اند! نبینی که چون مردی گوید: زید به درستی نطق کرد، و به درستی تکلم نکرد! و به ناسزا تکلم نمود، و ناسزا نگفت! و سخن را نیک ادا کرد و فصیح نگفت! و بیان نمود، و واضح نساخت!.. در تمام این موارد، سخن متناقض گفته و گفتار را در جای خود ننهاده و لفظ را برخلاف گواهی عقل خویش و دیگران به کار برده است»؟

«أخطات! لأن الكلام والنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة... كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة، ألاتری أن رجلاء لوقال: نطق زيد بالحق، ولكن ما تكلم بالحق! وتكلم بالفحش، ولكن ما قال الفحش! وأعرب عن نفسه، ولكن ما أفصح! وأبان المراد، ولكن ما أوضح... لكان في جميع هذا محرفاً ومناقضاً وواضعاً للكلام في غير حقه و مستعملا اللفظ علی غير شهادة عقله وعقل غيره»[۲].

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۴ و ۱۱۴.

۲- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۴ و ۱۱۵.

ظاهراً مقصود سیرافی در این گفتار آنست که معانی با الفاظ تناسب کامل دارند به این جهت اگر کسی بخواهد به درستی سخن گوید باید تا الفاظ و معانی در گفتار او، به اتفاق صحیح باشند از همین رو نتوان گفت که فلانکس به درستی سخن گفت ولی سخن درست نگفت! یا به علم تکلم نمود ولی کلام ناروا و غلط نگفت![1]

در توضیح این معنی در جای دیگر گوید: «چون دیگری به تو گفت: نحوی و لغوی و فصیح باش! مقصودش آنست که سخن خود را بفهم، سپس بخواه که دیگران سخنت را بفهمند! و لفظ را با معنی بسنج که افزون از آن نباشد و معنی را با لفظ اندازه‌گیر که کم از آن نیاید».

«... وإذا قال لك آخر كن نحوياً لغوياً فصيحاً فانما يريد افهم عن نفسك ما تقول! ثم رم ان يفهم عنك غيرك. وقدر اللفظ على المعنيي فلا يفضل عنه، قدر المعني على اللفظ فلا ينقص منه»[2].

به نظر نویسنده کسانی که می‌پندارند کار ادیب، تنها تنظیم کلمات– بدون توجه به معانی– است! و کسانی که گمان می‌کنند علوم ادبی حق دارد که در علوم عقلی قضاوت عام و دخالت نام نماید! هردو دسته در اشتباهند و در جانب تفریط و افراط رفته‌اند.

شک نیست که الفاظ در برابر معانی وضع شده‌اند و از همین رو، ادیب هنگامی که آهنگ سخن می‌کند در حقیقت می‌کوشد که معانی را در قالب الفاظ بگنجاند و آن دو را با یکدیگر بسنجد ولی در صورتی که معانی نادرستی در ذهن او فراهم آمده باشند، الفاظ نمی‌توانند آن معانی را تصحیح کنند (در حالی که ادعای علم منطق آنست که معانیِ نادرست را تصحیح می‌کند! از همین نظر ملاحظه می‌شود که بسیاری از دانشمندان بنا بر قانون الفاظ درست سخن می‌گویند و از قواعد زبان در گفتار خود پیروی می‌کنند اما در آراء علمی و نتایج فکری با یکدیگر اختلاف دارند! یا با گذشت زمان حتی آراء شخصی ایشان تغییر می‌کند و با آنچه که خود در گذشته اظهار داشته‌اند تفاوت می‌یابد!

۱– جای ابوسعید در روزگار ما خالی است که بیاید و ببیند افراد فراوانی را که خوب سخن می‌گویند ولی سخنِ خوب نمی‌گویند! هرچند در روزگار خودش نیز این زمره مردمان کم نبوده‌اند!!

۲– الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۵.

آری ادیب می‌اندیشد و آنگاه بر وفق اندیشه‌اش سخن می‌گوید ولی تا چه اندازه اندیشهٔ او به صواب مقرون باشد؟ این قضاوت را مباحث الفاظ و قواعد ترکیب لغات، به عهده نمی‌گیرند، بلکه منطق میدان‌دار این صحنه است! چیزی که هست در خلال مباحث گذشته دانستیم که منطق هم نمی‌تواند همواره مصحح معانی شمرده شود! و در بسیاری از موارد «عقل زنده و فعال آدمی با کمک تجارب عینی» باید تا مشکلات را حل کند و اشتباهات فکری را از میان بردارد.

به عنوان نمونه: اگر کسی بگوید: «خدا بدون مکان است، و هرچیزی که بدون مکان باشد معدوم است، پس خدا معدوم است»! این سخن بی‌تردید درست نیست و ایراد، متوجه «کبرای کلی» آنست یعنی این که می‌گوید: «هرچیزی که بدون مکان باشد معدوم است»[1]. زیرا بدیهی است که «هر جسمی» بدون مکان نمی‌تواند وجود داشته باشد نه «هر چیزی»! (یعنی نه هر موجودی)! به دلیل این که خود مکان وجود دارد و معدوم نیست ولی بی‌نیاز از داشتن مکان دیگری است!

از اینجا به دست می‌آید با آن که عبارت (خدا، بدون مکان است الی آخر) نادرست است لیکن نه ادیب می‌تواند ایرادی بر آن آورد، نه منطقی! چرا که از دیدگاه قواعد نحوی و مباحث ادبی، در عبارت مزبور خللی راه ندارد و همچنین منطقی را راهی برای رد آن نیست، زیرا «صغری و کبری و نتیجه» در آن عبارت، به شکل منطقی آمده‌اند و خلل و فسادی در ترتیب صورت قیاسی آن‌ها راه ندارد جز این که گوینده در تشکیل کبرای کلی، استقراء تمام به کار نبرده و با جستجوی ناقص، کبری کلی را ساخته است! ولی در منطق قاونی نداریم که بر طبق آن بتوان تمیز داد که ترتیب‌دهندهٔ قیاس، استقراء کامل به عمل آورده یا نه؟ و جز رجوع به عقل و تجربه راهی برای رد یا قبولِ نظرِ وی نیست، و چون ممکن است این مشکل برای بسیاری از قضایای علمی پیش آید، لذا دائرهٔ تحقیقات منطقی را محدود و بسته باید شمرد و لازمست از عقل و تجربه کمک گرفت و کار منطق را چنانکه پیش از این گفتیم تنها: «نظارت بر صورت‌های عقلی و شیوهٔ حرکت اندیشه» تلقی کرد که البته این حرکت، پس

۱- این موضوع به فرض آنست که «مکان» را موجود بشماریم و الا اگر مکان، موهوم با أمر «نسبی» باشد، چنانکه در فیزیک جدید مطرح شده شبههٔ مزبور بر نفی وجود خدا، از ریشه باطل است و به فرضِ موجود بدونِ «مکان» نیز چنانکه در متن آمده این شبهه، پاسخ دارد.

از فراهم‌آوردن مادهٔ فکریِ شایسته و لازم آغاز می‌شود و ذهن، برای یافتن صورت عقلی صحیح و وصول به نتیجهٔ درستی، راه را طی می‌کند.

پس در این بحث سزاوار است میانه‌روی را از یاد نبرد و گمان نکرد که ادیب اساساً نظر به معانی ندارد یا نظر منطقی بر کُلِ معانی معطوفست و بر همهٔ معارف حکومت می‌کند.

این را نیز بیفزایم که قدمای ما یعنی دانشمندان دیرینهٔ اسلامی از دوران کهن به جدائی منطق از نحو و هم به پیوند آن دو با یکدیگر توجه داشته‌اند و آثاری نظیر: «الفرق بين نحو العرب والمنطق»[۱] اثر احمد بن طیب سرخشی (از شاگردان یعقوب بن اسحاق کندی، فیلسوف مشهور عرب) در این زمینه به وجود آورده‌اند.

و نیز برخی چون ابوحیان توحیدی و استادش ابوسلیمان سجستانی[۲] چنان پیوندی میان نحو و منطق قائل شده‌اند که به قول ایشان: «بحث منطق ناگزیر نظر محقق را به جانب نحو، و بحث نحو نظر وی را به سوی منطق می‌افکند»!

«... وبهذا يتبين لك ان البحث عن المنطق قدير مي بك الى جانب النحو والبحث عن النحو يرمي بك الى جانب المنطق»[۳].

با وجود این، ابوحیان حدود و ثغور نحو و منطق را از یکدیگر جدا می‌کند و در این باره افراط و تفریط روا نمی‌دارد چنانکه می‌نویسد:

«نحو برای الفاظ ترتیبی پدید می‌آورد که آن‌ها را به معانی معروف یا عادت جاری میان مردم، می‌رساند و منطق برای معانی ترتیبی ایجاد می‌کند که آن‌ها را به حق (که مورد اعتراف واقع شده) بدون سابقهٔ قبلی نائل می‌سازد و منطق گواه خود را از عقل گرفته و نحو از عرف»!

۱- المنطق الصوری والریاضی، تألیف عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، صفحهٔ ۳۶ به نقل از ابن ابی اصیبعه، جلد ۱، صفهٔ ۲۱۵.

۲- ابوسلیمان، محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی از مشاهیر علمای بغداد در عصر ابوحیان بوده و در منطق و فلسفه سرآمد شمرده می‌شده است.

۳- المقابسات، چاپ مصر (طبع السندوبی) ذیل عنوان: مقایسة فیما بین المنطق والنحو من المناسبة، صفحهٔ ۱۱۷.

«النحو يرتب اللفظ ترتيباً يودي الى المعني المعروف او الى العادة الجارية والمنطق يرتب المعني ترتيباً يؤدي الى الحق المعترف به من غير سابقة والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل والشهادة في النحو مأخوذة من العرف»[۱].

و این سخن موافق با گفتاریست که ما دربارهٔ پیوند نحو و منطق و جدائی آن دو از یکدیگر آوردیم و البته در این زمینه باید بیش از این سخن گفت و روابط میان زبان و عقل را عمیقتر تحقیق کرد ولی در اینجا جانب اختصار را رعایت می‌کنیم و استقصاء از بحث مذکور را با درخواست توفیق از خدای متعال، به فرصت دیگری موکول می‌نمائیم.

اگر فراموش نکرده باشید بخشی از سخنان ابوسعید که آن نیز با فن خاص وی یعنی علم نحو پیوند و بستگی دارد مربوط به این موضوع بود که سیرافی می‌خواست بگوید اختلاف بسیاری را می‌توان به شمار آورد که منطق، توانائی حل و فصل آن‌ها را ندارد و برای رفع نزاع باید به علوم ادبی متوسل گردید! مثلاً اگر کسی گفت: «از این دیوار تا آن دیوار منعلق به فلان کس است»! علم منطق در این باره چگونه داوری می‌کند؟ برخی گفته‌اند: دو دیوار و زمینی که میان آن‌ها است از آن او می‌باشد. و دستهٔ دیگر می‌گویند: نیمی از دو دیوار (که رو به سوی زمین دارند) با زمین از آن وی است. و دستهٔ سوم عقیده دارند که: یکی از دو دیوار و زمین متعلق به او است! با توجه به این آراء گوناگون، ابوسعید از متی سؤال می‌کرد که راه حل این اختلافات از دیدگاه فن منطق کدامست؟ و چنانکه دیدیم، متی پاسخی به این پرسش و نظایر آن نمی‌داد!

«... قال قائل: لفلان من الحائط الى الحائط! ما الحكم فيه؟ وما قدر المشهود به لفلان؟ فقد قال ناس: له الحائطان معا وما بينهما. وقال آخرون: له النصف من كل منهما وقال آخرون: له احدهما»[۲].

چنانکه پیش از این گفتیم در این قبیل مباحث که پای منطق به میان کشیده می‌شود، حدود کار و قلمرو آن از نظر نباید دور بماند، حل آنچه سیرافی آورده بر عهدهٔ

۱- المقایسات، چاپ بغداد، (طبع محمد توفیق حسین) المقابسة الثانیه والعشرون، صفحهٔ ۱۲۳ و ۱۲۴.

۲- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۵ و ۱۲۶.

منطق نیست، بلکه این بحث را در علم نحو باید جستجو کرد، در آنجا اختلاف و گفتگوئی پیش آمده در مورد کلمهٔ «الی» که برای نشان‌دادن غایت امور به کار می‌رود (البته توجه دارید وجود کلمهٔ مزبور در مثالی که سیرافی آورده موجب دشواری شده است) و منشاء اختلاف آنست که غایت و نهایت امور، داخل در آن‌ها می‌باشند یا خیر؟ و به نظر نویسنده در این باره حق، همانست که زمخشری (متوفی در سال ۵۲۸ هجری قمری) گفته:

«... إلى تفيد معني الغاية مطلقاً، فاما دخولها في الحكم وخروجها فأمر يدور مع الدليل...»[۱].

و البته واضحست که علم منطق چنانکه علوم ادبی در این قبیل موارد کاوش کرده‌اند موشکافی ننموده است و گمان ندارم که اگر منطق به هنگام نیازمندی به چنین مسائلی دست حاجت به سوی علوم ادبی دراز کند و از آن‌ها کمک بخواهد جای نکوهش و ایراد بر او باشد! لذا آنچه سیرافی خطاب به متی گفته که: «شما منطقیان، سخن را در یفعل و ینفعل بدون توضیح و ناتمام گذاشته‌اید و مواضع و اقسام آن‌ها را هیچ نیاورده‌اید و به همین اندازه که یفعل به وقوع فعل، و ینفعل به قبول فعل دلالت دارد قناعت ورزیده‌اید! با این که در پس این دو معنی، معانی دیگری نیز هست که بر شما پنهان مانده و در باره اضافه نیز آگاهی شما محدود است اما در مورد بدل و اقسام معرفه و مراتب نکره و جز این‌ها که ذکرشان به درازا می‌انجامد اساساً شما را سخنی نیست»!

«... قولكم في يفعل وينفعل لم تستوضحوا فيهما مراتبهما ومواقعهما ولم تقفوا على مقاسمها، لانكم قنعتم فيهما بوقوع الفعل من يفعل وقبول الفعل من ينفعل ومن وراء ذلك غايات خفيت عليكم ومعارف ذهبت عنكم وهذا حالكم في الاضافه، فاما البدل و وجوهه والمعرفة واقسامها والنكرة ومراتبها وغير ذلك مما يطول ذكره فليس لكم فيه مقال»[۲].

۱- برای تحقیق مسئله، به تفسیر گشاف از: ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری که از أعاظمِ أدباء و مفسران اسلامی است در ذیل آیهٔ ششم از سورهٔ مبارکهٔ مائده نگاه کنید.

۲- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۲.

در این باره هرچند سخن سیرافی درست است ولی منطقیان اگر از اضافه و فعل و انفعال سخن گفته‌اند از آن رو بوده که می‌خواسته‌اند «اقسام مقولات» را توضیح دهند (که یک مقولهٔ جوهر می‌باشد و ۹ مقولهٔ عرض، یعنی: کم و کیف و اضافه و این و متی و وضع ملک و فعل و انفعال) نه این که قصد آن داشته باشند که بحث ادبی به میان آورند! که اگر منطقی نیازمند به این کار شود، راه او به سوی علوم ادبی باز است!

از همین نظر اهل منطق بر این قید تکیه کرده‌اند که: بحث ما از الفاظ، بحثی کلی است بدانگونه که نسبت به همهٔ زبان‌های دنیا صادق بوده و مخصوص زبان معینی نیست، چنانکه ابن سینا در منطق «اشارات» می‌گوید:

«لازمست که منطقی (همانطور که معنی را رعایت می‌کند) جانب لفظ را نیز در نظر گیرد، اما البته لفظ منطق به اعتبار اطلاق آن! بدون این که مقید به لغت قومی باشد سوای اقوام دیگر»!

«يلزم المنطقي ايضاً أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك، غير مقيد بلغة قوم دون قوم»[1].

و به قول سبزواری صاحب «منظومه»:

فــــلازم للفيلســـــوف المنطقـــــي   أن ينظـــر اللفـــظ بوجـــه مطلـــق

بنا بر همین جهت مباحث الفاظ در منطق مسائلی چون: «قسام دلالت» و «مفرد و مرکب» و «کلی و جزئی» و «حقیقت و مجاز» و امثال این‌ها را در بر دارد که ویژه یک زبان نبوده در تمام زبان‌های زندهٔ دنیا رایج‌اند و با این که به خود اجازه نمی‌دهم که نفوذ زبان عربی را در توسعه و گسترش مباحث الفاظ در فن منطق، انکار کنم ولی چنانکه گفته شد علم منطق در بحث از الفاظ، مجرای خاص و مقصود معینی دارد که با مقاصد و اغراض علم نحو از هر جهت برابر نیست.

نقد حدود منطقی!

یکی از برنده‌ترین ایرادات سیرافی بر منطق، در زمینهٔ «حدود منطقی» پیش آمد، البته ابوسعید ایراد مزبور را در قالب تمثیل ادبی ادا کرد ولی نقادان منطق یونانی پس از او این موضوع را سخت مورد توجه و تعقیب قرار داده‌اند! اعتراض سیرافی به این

۱- منظومهٔ سبزواری (اللئالی المنتظمهٔ) بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۱۲.

صورت بیان گردید که به متی گفت: «گیرم که از راه توزین توانستی سنگین را از سبک باز شناسی ولی از کجا خواهی دانست که جنس موزون، آهن است یا زر، یا مس زردرنگ»؟!

«وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون أيها هو حديد أو ذهب أو شبه»[۱].

سیرافی در خلال بیان مذکور خواسته بگوید:

به فرض آن که اهل منطق از راه قوانین منطقی بتوانند به درستی إقامهٔ برهان نمایند و مغالطات عقلی را بشناسند ولی همین که منطق، ماهیت اشیاء را برای ایشان معرفی نمی‌کند و «حد منطقی» قدرت ندارد تا پژوهنده را از حقیقت موجودات آگاهی دهد، در این صورت بحث از قیاس منطقی و ترتیب صغری و کبری، چندان سودی نخواهد داشت و مشکل مهمی را حل نمی‌کند!![۲].

در این باره ما حق را به سیرافی می‌دهیم و نظر او را می‌پذیریم، شک نیست که حدود منطقی آگاهی صحیح و کاملی از اشیاء در اختیار ما نمی‌گذارد و اغلب موجب می‌شوند که به معرفت سطحی نسبت به موجودات اکتفا کنیم و در پی قیاس‌های برهانی یا جدلی دربارهٔ آن‌ها برویم و از واقعیت دور افتیم!

گواه این مدعا، رسالهٔ حدود ابن سینا است که در آنجا برای برخی از اشیاء بنا به قانون منطق اوصافی ذکرکرده یعنی حدود منطقی آن‌ها را یاد نموده است و در بیان هریک کمال دقت را به کار برده ولی محصولی که به دست آمده به هیچ وجه نمی‌تواند «مادهٔ علمی» برای شناخت صحیح اشیاء شمرده شود و در واقع با ذکر آن حدود، به یادآوری یک رشته معلومات ساده و سطحی در زمینهٔ هرچیز اکتفا شده است. مانند این که دربارهٔ «حد خورشید» می‌نویسد:

«هو أعظم الكواكب كلها جرماً وأشدها ضوء ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة»[۳].

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۰۹ و ۱۱۰.

۲- مگر این که «مادهٔ برهان» از «امور بدیهی» و «مستقلات عقلی» انتخاب شود که البته این قید نیز نتایج برهان منطقی را محدود می‌سازد.

۳- رسالة في الحدود از مجموعهٔ (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) چاپ مصر، صفحهٔ ۹۰.

یعنی: خورشید، کوکبی است که جرمش بزرگتر از همهٔ ستارگان، و روشنائیش بیش از تمام کواکب می‌باشد و جایگاه طبیعی آن در کرهٔ چهارمین است[۱].

و دربارهٔ حد هوا می‌نویسد:

«هو جرم بسیط، طباعه ان یکون حاراً رطباً مشفاً لطیفاً متحرکاً الی المکان الذي تحت کره النار وفوق کره الماء والأرض»[۲].

یعنی: «هوا جرم ساده‌ایست که طبیعتش گرم و مرطوب و شفاف و لطیف می‌باشد و به طور طبیعی به سوی مکانی که زیر کرهٔ آتش و بالای کرهٔ آب و زمین است جریان دارد»!

و دربارهٔ حد آب می‌نویسد:

«جوهر بسیط، طباعه أن یکون بارداً رطباً مشفاً متحرکاً الی المکان الذي تحت کرة الهواء وفوق الارض»[۳].

در بیان این حدود، خطاهای گوناگون به نظر می‌رسد، مثلاً ابن سینا آب را عنصر ساده و بسیطی شمرده، با این که امروز می‌دانیم آب (H_2O) مرکب از هیدرژن و اکسیژن است. یا این که طبیعت آب را سرد و هوا را گرم دانسته با این که سردی آب و گرمی هوا مربوط به دوری و نزدیکی آب و هوا از منبع حرارت است و گرنه آب و هوا بالطبع نه سردند و نه گرم! به علاوه سرما و گرما از امور نسبی و اضافی‌اند یعنی همان آبی که نسبت به لامسهٔ انسان سرد جلوه می‌کند، شاید برای ماهیان، گرم و مطبوع باشد! و امور نسبی را نباید در تعریف منطقی داخل کرد چرا که حدود منطقی از «ماهیت اشیاء» سخن به میان می‌آورند. چنانکه ابن سینا در همین رسالهٔ حدود از

۱- در اینجا بیاد عبارت طنزآمیز و پرمعنای ابن تیمیه می‌افتم که در پی فایده‌بودن اینگونه حدود منطقی می‌نویسد: «وهل عند الناس شيء اظهر من الشمس حتی بعد الشمس به»! (الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۱۶۷) آیا چیزی از خورشید نزد مردم نمایانتر هست که با آن خورشید را به شکل منطقی تعریف کنند؟! به قول مولوی:

آفتاب آمد دلیل آفتاب   گر دلیلت باید، از وی رو متاب!

۲- رسالة في الحدود، صفحهٔ ۹۱.

۳- رسالة في الحدود، صفحهٔ ۹۱.

قول ارسطو در کتاب «طونیقا» یعنی جدل آورده است که وی، حد منطقی را چنین تعریف می‌نماید:

«انه القول الدال علی ماهیة الشيء»[۱].

خلاصه با صرفنظر از خطاهائی که در حدود فوق الذکر به چشم می‌خورد، اگر این حدود را با معلوماتی که امروز از راه تجارب علمی و آزمایشگاهی دربارۀ خورشید و آب و هوا به دست آمده بسنجیم به آسانی خواهیم فهمید که حدود مزبور فاقد آن ارزش و اعتباری هستند که بتوانند «مادۀ علمی» برای ورود در مباحث منطقی شمرده شوند، در حالی که همین حدود در عصر ابن سینا با کمال دقت به دست آمده‌اند چنانکه خود شیخ در آغاز رسالۀ حدود می‌نویسد:

«برخی از دوستانم از من درخواست کردند که حدود منطقی پاره‌ای از اشیاء را که می‌خواستند، بر آن‌ها بخوانم تا بنویسند و من از انجام این کار پوزش خواستم، زیرا می‌دانستم مانند اموریست که بر بشر بسی دشوار (یا محال!) است»!

«... فان أصدقاءي سألوني أن أملی علیهم حدود اشیاء یطالبونني بتحدیدها، فاستعفیت من ذلك علماً بأنه كالأمر المتعذر علی البشر»[۲].

ممکن است تصور شود که غرض منطقیان از «حد منطقی» این بوده که بدستاویز آن، اشیاء را از یکدیگر تمیز دهند و از اینرو هرچند بیان حدود، ناقص و ناتمام باشد چندان مایۀ ایراد بر ایشان نخواهد بود، زیرا به همان اندازه‌ای که بیان کرده‌اند میان اشیاء و امور تمیز می‌توان داد.

متأسفانه این فرض را خود اهل منطق رد کرده‌اند و ابن سینا در کتاب اشارات صریحا می‌نویسد:

«واجبست که بدانی غرض از تعیین حد آن نیست که به هر صورت تمییز حاصل گردد و نیز آن نیست که اشیاء را یکدیگر مشخص شوند- به شرط آن که از امور ذاتی اشیاء تجاوز نکنیم و اعتبارات زائد دیگر را بیش نیاوریم- بلکه غرض آنست که معنای هرچیز چنانکه هست به تصور آید»!

۱- رسالة في الحدود، صفحۀ ۷۸.

۲- رسالة في الحدود، صفحۀ ۷۲.

«ویجب أن تعلم ان الغرض في التحدید لیس هوا التمییز کیف اتفق، ولا أیضاً بشرط أن یکون من الذاتیات من غیر زیادة اعتبار آخر، بل أن یتصور به المعنی کما هو»[۱].

در اینجا است که به یاد سخن ابوسعید سیرافی می‌افتیم که به متی می‌گفت: «گیرم که از راه توزین، سبک را از سنگین شناختی ولی چگونه به شناخت جنس موزون نائل می‌گردی»؟ یعنی موادی که منطقی برای شناخت اشیاء و امور در دست دارد با توجه به این که آن‌ها را از راه «حدود» به دست آورده چندان ارزشی نخواهد داشت و گیرم که به وسیلهٔ برهان، درست را از نادرست تشخیص دهد ولی ماهیت امور را چنانکه باید نمی‌شناسد به همین جهت مقیدبودن به حدود منطقی در تعریف اشیاء کار درست و کاملی به نظر نمی‌رسد.

نتیجه این که به عقیده نویسنده، علم منطق را بیشتر در حوزهٔ شناسائی صورت‌های عقلی و مراقبت در کار استدلال و استنتاج ذهن باید مستقل و معتبر شمرد ولی در معرفت ماهیت اشیاء، منطق می‌تواند دست یاری به سوی علوم طبیعی دراز کند، همانگونه که در بحث از الفاظ باید به سراغ علوم ادبی برود و در مباحث دیگر، از روانشناسی و أحیاناً علوم ریاضی باید بهره گیرد، اما معمولاً این عیب در بسیاری از افراد بشر هست که چون به تأسیس و إبداع فنی توفیق یافتند کوشش می‌نمایند تا بی‌نیازی و جدائی و استقلال آن فن را از دیگر فنون حفظ کنند با این که دانش‌های بشری از یک سرچشمه جاری می‌گردند و با یکدیگر مربوط و به یاری هم نیازمندند و هرچند در عرش فرمانروائی خود استقلال دارند ولی در مراحل نخستین به یکدیگر می‌پیوندند و اگر این پیوندها استوارتر شود و توسعه پذیرد، تکامل علوم سریعتر و آسانتر انجام خواهد گرفت.

در بارهٔ «حدود منطقی» برخی از دانشمندان اسلامی و نقادان منطق ارسطوئی، سخنان دیگری نیز گفته‌اند که به توفیق خداوند آن‌ها را در جای خود خواهیم آورد.

ترجمه‌های منطقی تا چه اندازه قابل اعتمادند؟

از میان ایرادات سیرافی بر ترجمهٔ منطق ارسطو که در محیط عربی انجام پذیرفت این نکته نیز جالب و چشمگیر بود که ابوسعید اظهار می‌داشت گیرم که قواعد منطقی

۱- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۲.

در اصل، درست و تمام باشند ولی به آنچه از زبان یونانی به سُریانی و از سُریانی به عربی برگردانده شده اعتماد نمی‌توان کرد! به ویژه که می‌دانیم هیچ لغتی از جمیع جهات با لغت دیگر منطبق نیست و «قدرت تعبیر برابر» ندارد و در این باره سیرافی مکرر سخن گفته و پافشاری نموده است چنانکه گوید:

«اذا کان المنطق وضعه رجل من یونان علی لغة اهلها واصطلاحهم علیها وما یتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن این یلزم والترك والهند والفرس والعرب ان ینظروا فیه ویتخذوه قاضیاً؟»[۱].

و نیز گوید:

«وهو ان تعلم ان لغة من اللغات لا تطابق لغة اخری من جمیع جهاتها بحدود صفاتها في اسمائها وافعالها وحروفها وتالیفها وتقدیمها وتأخیرها و استعارتها وتحقیقها وتشدیدها وسعتها وضیقها... وغیر ذلك مما یطول ذکره»[۲].

ظاهر أمر اینست که هنگامی که سیرافی ایراد مزبور را اظهار می‌داشته جز «احتمال عقلی» دلیل روشنی بر این مدعا نداشته که ترجمه‌های عربی با اصل یونان خود منطبق نیستند و اگر بخواهیم بیش از این سخنی بگوئیم باید گفت تجربه‌ای که ابوسعید در کارهای ادبی داشته تا اندازه‌ای به او اجازه می‌داده که در مورد تراجم نامبرده مشکوک باشد، ولی دلیل قاطعی در این باره در دست نداشته و ارائه نکرده است و حتی وی به عنوان نمونه، موردی را نشان نداده که به هنگام ترجمۀ منطق، تغییر و تحریفی در آن راه یافته باشد.

اما امروز که متن رساله‌های ارسطو به همت زبان‌شناسان ورزیده ترجمه شده به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای- نه چندان که گمان می‌رفته- حق با سیرافی بوده است و ترجمه‌های قدیم در برخی از موارد از انحراف مصون نمانده‌اند!

برای نمونه اگر به کتاب «سفسطه» اثر «ارسطو» بنگریم و ترجمه‌های مختلفی را که عیسی بن زرعه و یحیی بن عدی و دیگران از آن به دست داده‌اند با ترجمۀ

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحۀ ۱۱۰.

۲- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحۀ ۱۱۶.

انگلیسی پیکارد- کمبریدج[1] v a pickard- canbridge بسنجیم، از برخی اختلافات این ترجمه‌ها با متن یونانی کتاب آگاه خواهیم شد و همسخن با محقق مصری معاصر، محمد سلیم سالم، در پاره‌ای از موارد خواهیم گفت:

«... ومن الواضح ان الترجمات العربية كلها قد بعدت عن الأصل اليوناني»[2].

یعنی: «از جملهٔ واضحاتست که (در اینجا) همهٔ ترجمه‌های عربی از اصل یونانی خود دور شده‌اند».

با این همه اختلافات مزبور در موارد جزئی پدید آمده‌اند و چنان نیستند که بنیاد منطق ارسطوئی را درهم ریخته باشند! به ویژه که می‌دانیم احکام منطقی از امور عقلی به شمار می‌آیند - نه از مسائل نقلی! - و اگر در ترجمه‌های عربیِ منطق، چنان تحریفی پدید آمده بود که معانی و مقاصد را دگرگون می‌ساخت، البته مباحث منطق به کلی نامعقول جلوه می‌نمود و به هیچ وجه مورد پذیرش خردمندان قرار نمی‌گرفت و هذیان‌ها و یاوه‌هائی بی‌ارزش به نظر می‌رسید! با این که چنین نبوده است و نیست.

پس ارزش نقد سیرافی را در این زمینه آن قدرها مهم و در خور توجه نباید پنداشت!

دلیل خطاهای غیر منطقی از اهل منطق!

آحرین بخشی که بر رد منطق در اینجا از قول سیرافی بازگو می‌کنیم مربوط به لغزش‌هائیست که در اعتقادات برخی از اهل منطق ملاحظه می‌گردد و سیرافی اینگونه خطاها را به پای نرسائی علم منطق گذاشته و به تخطئهٔ منطق پرداخته و ارزش فن مزبور را نفی کرده است! چنانکه در همین زمینه به متی اظهار داشت:

«آیا به نظر تو می‌آید که به نیروی منطق و برهان منطقی باور کرده‌ای خداوند، أقنومی از أقانیم ثلاثه (اب و ابن و روح القدس) است؟! و این که خدای یگانه در عین وحدت، بیش از یکی است؟! و ذاتی که بیش از یکی است، یگانه می‌باشد؟!»

۱- این ترجمه، ضمن تراجم آثار ارسطو زیر نظر W. d. ross در آکسفورد سال ۱۹۲۸ انتشار یافته است.

۲- تلخیص السفسطه، چاپ قاهره، صفحهٔ ۳ (پاورقی).

«أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة؟! وأن الواحد أكثر من واحد؟! وأن الذي هو أكثر من واحد هو واحد؟!»[1].

از این بیان چنانکه گفتیم ابوسعید می‌خواسته نتیجه بگیرد که متی با وجود آگاهی از منطق، چون به عقیدۀ نادرست «تثلیث» که در جهان مسیحیت رایج بوده (وهست) گرائیده. بنابراین، منطق سودی به او نرسانده و توانائی نداشته تا عقل وی را از لغزش مصون دارد، پس چنین فنی، دردی را درمان نمی‌کند و هیچ گمراهی را به راه راست دلالت نمی‌نماید که به قول شیخ محمود شبستری:

هـر آنکـس را کـه ایـزد راه ننمـود ز اسـتعمال منطـق هـیچ نگشـود[2]

به نظر ما هرچند شگفت‌آور است که عالم منطقی «جمع ضدین» را بپذیرد یعنی «سه گانگی» را با «یگانگی» برابر شمارد! و «تثلیث» را عین «توحید» پندارد! ولی باید توجه داشت که اینگونه لغزش‌ها، پیوندی با فن منطق ندارد و گناهی از این بابت بر عهدۀ آن نیست! بلکه تعصبات مذهبی و علائق محیط یا علل دیگر، گاهی موجب می‌شوند که دانشمندان حتی سخنانی ناسازگار با فنونِ ویژۀ خود ابراز دارند!

آری، کمتر کسی را می‌توان یافت که توانسته باشد عقل و روح خویش را از «اندیشه‌های موروثی» آزاد کند و از سر انصاف، در مباحث گوناگون اظهار عقیده نماید، چه برای دست‌یافتن به حقایق، تنها «عالم‌بودن» کافی نیست، بلکه باید «آزاده» نیز بود و با روحی سرشار از «انصاف» و «تقوای علمی» به کار تحقیق پرداخت، به ویژه در وصول به راه راست و پیوند به رضای الهی، بیش از فراگرفتن رموز علم، تهذیب نفس و مجاهدت اخلاقی و عادت به تأمل و تعمق لازمست.

پس اگر مرد دانشمندی مرتکب خطا و لغزشی در عقیده و ایمان شد نباید با دانشِ وی به مخالفت برخاست، زیرا هرگز دانش و آگاهی، منشاء خطا نمی‌گردد، بلکه باید انگیزه‌های لغزش او را در احوال و اوضاع دیگری جستجو کرد و آن‌ها را مولود عوامل غیر علمی دانست.

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحۀ ۱۲۵.

۲- گلشن زار، چاپ سنگی.

فصل ششم:

نزاع منطقی میان صوفی و حکیم

مذاکرهٔ ابن سینا و ابوسعید ابی الخیر

چنانکه تذکره‌نویسان نگاشته‌اند سیرافی به سال ۳۸۶ هجری قمری در گذشته است. بنابراین، اگر بخواهیم ترتیب تاریخی را در ذکر نقادان ارسطوئی رعایت کنیم شایسته است گفتگوئی را خاطر نشان سازیم که نوشته‌اند میان فیلسوف معروف، شیخ الرئیس ابوعلی سینا (متوفی در سال ۴۲۸ هـ. ق) و عارف مشهور نیمهٔ اول قرن پنجم، ابوسعید ابی الخیر (متوفی به سال ۴۴۰ هـ. ق) رخ داده است[1].

این مذاکره با این که کوتاه و موجز بوده و چون مناظرهٔ سیرافی و متی، مباحث و مسائل گوناگونی را در بر ندارد ولی اولاً با موضوع «قیاس» که مورد بحث و نقد نوبختی قرار داشت پیوند دارد و از اینرو رشتهٔ ارتباط ما را از مباحث گذشته قطع نمی‌کند و ثانیاً مذاکره‌ای جائز اهمیت و دقت است، به طوریکه قرن‌ها پس از نقد ابوسعید ابی الخیر، هنوز زبانزد اهل فضل و مورد توجه و مایهٔ تفکر دانشمندانست.

عقل و ذون!

شیخ الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا، از بزرگان فلاسفه و از چیره‌دست‌ترین شارحان فلسفهٔ مشاء بود و در «منطق صوری» چنانکه آثارش (مانند: منطق شفا، منطق تلویحات، منطق نجات، منطق دانشنامهٔ علائی، قصیدهٔ مزدوجه، منطق اشارات، منطق المشرقیین و جز این‌ها) گواهی می‌دهند سخت تبحر و تسلط داشت. ابن سینا برای عقل و تلاش‌های عقلی، اهمیت و ارزشی گران قائل بود و در رسائل خویش،

۱- هرچند احتمال می‌رود که رسالهٔ «کسر المنطق» اثر: ابوالنجا الفارض، قبل از این دوران و حتی پیش از نوبختی برشتهٔ تحریر درآمده باشد ولی چون تاریخ حیات نویسنده‌اش معلوم نیست، از اینرو بحث از رسالهٔ مزبور را به دوران نقد منطق در روزگار بعد از ابن سینا موکول کرده‌ایم، زیرا تاریخ نگارش تنها نسخهٔ اصلی که از کتاب مذکور موجود است، سنهٔ ۶۳۹ هجری قمری می‌باشد.

خداوند را به «اعطای نعمت خرد» بسیار می‌ستود، چنانکه رسالهٔ «أقسام العلوم العقلیه» را با عبارت:

«الحمد لله ملهم الصواب ومنور الألباب و واهب العقل»[(۱)] آغاز کرده و رسالهٔ «إثبات النبوات» را با جملهٔ: «والحمد لواهب العقل»[(۲)] به پایان برده است و نامهٔ خود را به ابوسعید ابی الخیر با: «فبدأت بشکر الله واهب العقل» می‌گشاید و به «تمت ولواهب العقل الحمد بلا نهایة» به آخر می‌رساند[(۳)]. و در «اشارات» عقل را «ممیز إمکان أشیاء» به شمار می‌آورد چنانکه دربارهٔ شگفتی‌های جهان طبیعت می‌گوید:

«همینکه براهین عقلی تو را از آن غرائب باز نداشت، صواب آنست که امثال امور مزبور را در سرزمین إمَان رها سازی»!

«... فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، مالم يذدك عنها قائم البرهان»[(۴)].

تا به آنجا که چون در «اشارات» از عرفان گفتاری به میان می‌آورد و از ذوق و حال و جذبه و وجد و زهد و ریاضت و خلسهٔ صوفیانه سخن می‌گوید، باز اصول عقلی و راه فلسفی خویش را از یاد نمی‌برد و کوشش می‌کند تا حالات و کرامات صوفیان را با «راه‌های طبیعت» سازگار نشان دهد و به یاری عقل فلسفی، همه را توجیه کند چنانکه گوید:

«چون به تو رسد که عارفی می‌تواند به نیرویِ (روحیِ) خویش کاری انجام دهد یا جنبشی در اشیاء پدید آوَرَد یا حرکتی کند که از توانائی دیگران بیرونست، این همه را

۱- رجوع شود به رسالهٔ «في أقسام العلوم العقلية» از مجموعهٔ (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) چاپ مصر، صفحهٔ ۱۰۴.

۲- رجوع شود به: «رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم» اثر یکی از نوادگان شیخ، به کوشش ایرج افشار، چاپ تهران، صفحهٔ ۱۱۳ و ۱۱۶.

۳- رجوع شود به کتاب: «حالات و سخنان شیخ أبوسعید أبی الخیر» اثر یکی از نوادگان شیخ، به کوشش ایرج افشار، چاپ تهران، صفحهٔ ۱۱۳ و ۱۱۶.

۴- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۶۹.

با انکار تلقی مکن! که چون راه‌های طبیعت را در نظر گیری، به سوی علل این غرائب طریقی پیدا می‌کنی»!

«اذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة»[۱].

اما ابوسعید فضل الله ابن ابی الخیر محمد بن احمد میهنی از مشاهیر اهل عرفان و معاریف صوفیان بوده و نزد این قوم بسی گرامی و معتبر است. چنانکه هجویری در «کشف المحجوب» از او به: «سلطان طریقت وشیخ المشایخ»[۲] تعبیر کرده است و دیگر تذکره‌نویسان قوم، در حق او سخنانی از همین قبیل آورده‌اند.

ابوسعید همانگونه که عموم صوفیان پذیرفته‌اند راه وصول به حقایق و حصول معرفت را تنها در پرتو کشف و شهود میسر می‌دانسته و به راه‌های عقلی و براهین منطقی به ویژه در «معرفهٔ الربوبیه» با دیدهٔ بی‌اعتنائی و انکار می‌نگریسته است، چنانکه نوادهٔ او محمد بن منور در کتاب «أسرار التوحید» نقل می‌کند که ابوسعید در این باره گفته است:

«به عقل، أسرار ربوبیت نتوان یافت»[۳].

أبوسعید با این مذاق در برابر ابن سینا قرار داشت و میان ایشان مکاتبه می‌رفت و شاید طرفداریِ گرمی که ابن سینا از عقل و مقام والای آن به عهده گرفته بود ابوسعید را برانگیخت تا بر استوارترین شکل قیاس منطقی ایراد آورد، زیرا ابن سینا بود که بنا به قول نوادهٔ دیگر ابوسعید در کتاب «حالات و سخنان شیخ ابوسعید» به عارف میهنه نوشت:

«باید که خدای تعالی در آغاز اندیشهٔ خردمند و انجام آن باشد و خردمند در باطن و ظاهر هر اعتباری به خدای بنگرد... و با عقل خویش در ملکوت اعلی و در نشانه‌های بزرگترِ خداوندش سفر کند...»

۱- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۵۹.

۲- کشف المحجوب، چاپ تهران، (از روی متن مصحح ژوکوفسکی) صفحهٔ ۲۰۶ و ۲۱۲.

۳- اسرار التوحید في مقامات الشیخ ابی سعید ابی الخیر چاپ تهران، صفحهٔ ۳۱۵.

«... فلیکن الله تعالی اول فکر له وآخره وباطن کل اعتباره وظاهره... مسافراً بعقله في الملکوت الأعلی وما فیه من آیات ربه الکبری»[۱].

سفر با شاهباز عقل در ملکوت اعلی و سیر و شهود عقلی در آیات کبری، ادعائی است که «حکیم» را از «صوفی» جدا می‌کند و راه هرکدام را از دیگری ممتاز می‌سازد.

صورت مذاکره

اینک باید دید که ایراد ابوسعید بر منطق چه بوده و ابن سینا چگونه از آن پاسخ داده است؟

صورت مذاکرهٔ این دو تن، در کتب متعددی از کتاب‌های متأخران آورده شده ولی من آن را در آثار قدماء ندیده‌ام و مشهور چنانست که ابوسعید ابی الخیر برای آن که نشان دهد راه فلسفه و برهان منطقی، راهی نیست که بتوان در کشف حقایق هستی بدان اعتماد کرد به ابن سینا اظهار داشت:

«از این که بر مباحث عقلی تکیه کنی بپرهیز! زیرا از همهٔ شکل‌های قیاسی، شکل او بدیهی‌تر است، در حالی که شکل مزبور، دَور باطلی را به همراه دارد! چرا که علم به کلیت کبری، موقوف بر علم به نتیجه است و علم به نتیجه موقوف بر علم به کلیت کبری است!»

ابن سینا پاسخ داد:

«در اینجا توهم دور شده! و در حقیقت دور در میان نیست، زیرا اصغر در کبرای قیاس به نحو اجمال مندرجست ولی در نتیجه، به صورت تفصیل آمده است».

برخی نوشته‌اند که گفتگوی میان ابوسعید ابی الخیر و ابن سینا صورت مکاتبه داشته، چنانکه شیخ عبدالله گیلانی از دانشمندان دورهٔ صفویه در: «الرسالة المحیطة بتشکیکات في القواعد المنطقیة» می‌نویسد:

«والمشهور أن الشیخ أبوسعیی کتب إلی الشیخ الرئیس ابن سینا هذا السئوال بقوله: إیاك أن تعتمد علی المباحث المعقولة فان اول البدیهیات الشکل الأول والحال أنه دوراً، اذا ثبوت

۱- حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر، چاپ تهران، صفحهٔ ۱۱۵.

الأکبر للاصغر یتوقف علی کلیة الکبری کما قالوا، ولا یصیر کبراه کلیة حتی یکون الأکبر صادقاً علی الأصغر لأن الأصغر من أفراد الأوسط.

فأجاب الشیخ الرئیس: بأن کلیة الکبری موقوفة علی اندراج الأصغر إجمالاً والمقصود من النتجه ثبوته تفصیلاً، فلا دور»[1].

یعنی: «مشهور چنانست که شیخ ابوسعید به سوی الرئیس ابن سینا نامه‌ای نوشت و این سؤال را مطرح نمود و گفت: بپرهیز از این که بر مباحث عقلی اعتماد کنی! زیرا نخستین برهان بدیهی، شکل اول از قیاسِ منطقی است در حالی که این شکل متضمن دور می‌باشد! چرا که ثبوت اکبر برای اصغر، چنانکه منطقیان گفته‌اند بر کلیت کبری توقف دارد و کبری نیز کلی نمی‌گردد تا آن که اکبر بر اصغر صادق آید، زیرا اصغر از افراد اوسط است!

شیخ الرئیس پاسخ داد: کلیت کبری موقوف بر آنست که اصغر، به صورت اجمالی در آن مندرج باشد ولی مقصود از نتیجه، ثبوت آن به صورت تفصیلی خواهد بود. بنابراین، دور در کار نیست»!

تحقیقی در ارزش نقد صوفی

اکنون شایسته است که از سَرِ تحقیق نظری در این مذاکره بیافکنیم:

پیش از این (ضمن نقد نوبختی از قیاس) دانستیم که از انواع سه گانهٔ حجت‌های قیاسی و تمثیلی و استقرائی، آنچه بیشتر مورد اعتماد و تکیه‌گاه منطقیان است «برهان قیاسی» می‌باشد که در آن از «کلی» به جزئی» توجه می‌کنند و بر چهار شکل تقسیم می‌شود، از میان این اشکال اربعه، شکل اول از همه روشتر است و اهل منطق آن را «بدیهی الإنتاع» می‌شمارند.

ابوسعید ابی الخیر در برخورد با ابن سینا نقد را به سوی شکل اول متوجه ساخته است تا حساب بقیهٔ دلائل منطقی معلوم گردد! ولی همچون نوبختی، قیاس را به اعتبار «مقدماتِ» آن مورد اعتراض قرار نداده، بلکه به لحاظ «إنتاج» به نقد قیاس پرداخته است، پیش از رسیدگی به این موضوع ناگزیر از ذکر دو مطلب هستیم:

۱- رجوع شود به کتاب منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، صفحهٔ ۳۹۲.

نخست این که به نظر من، نقض برهان عقلی و رد اعتبار آن، از راه برهان علی! درست نیست، یعنی نمی‌توان گفت که «برهان عقلی حقیقتی را اثبات نمی‌کند و بی‌اعتبار و فاسد است، زیرا که برهان عقلی بر این معنی گواهی می‌دهد»!! کوششی هم که ابوسعید ابی الخیر در این باره مبذول داشته به جائی نمی‌رسد چون عارف نامبرده برای آن که ثابت کند برهان عقلی، باطل است به «دَور» متوسل شده! در حالی که بطلان «دور» خود یک حکم عقلی است!

حکماء گفته‌اند «دور» از این نظر که مستلزم «تقدم شیء بر خود» است به حکم عقل، محال و باطل شمرده می‌شود و ابوسعید ابی الخیر هم چنانکه ظاهراً نشان داده به بطلان «دَور» اعتراض داشته پس در این صورت نمی‌توانسته برهان عقلی را با اعتماد به حکم عقل، باطل شمرد چرا که خودِ این ادعاء مستلزم «دَور» است!!

سخن ابوسعید در حکم آنست که گفته باشد:

«برهان عقلی به کلی بی‌اعتبار است به دلیل آن که به «دور» می‌انجامد و «دَور» نیز اعتبار ندارد، به دلیل آن که بطلان آن از راه برهان عقلی ثابت می‌شود!!» و این شکل دلیل‌آوردن، مفاد برهان نیست، بلکه صورت روشن مغالطه است!

پس اگر کسی بخواهد راه عقل را مطلقاً از اعتبار بیافکند باید به مقامی بلندتر و والاتر از عقل مانند «وحی» توسل جوید نه آن که به دلایل عقلی چنگ در زند! ولی این راه هم بسته است، زیرا کتب الهی و وحی ربانی به ویژه قرآن کریم که آخرین آن‌ها است حجیت عقل را قاطعانه مورد تأیید قرار داده‌اند و شهرت و وضوح موضوع ما را از آوردنِ شواهد در این مقام بی‌نیاز می‌کند.

مگر آن که کسی از محدودیت راه عقل و مرزی که در برابر تکاپوی خرد نهاده شده سخن به میان آوَرَد که آن بحثی جداگانه است و یا حجیت عقل در قلمرو معتدل خود منافات ندارد، به همین جهت از غزالی نقل شده که گفته است:

«بدان که در احوال ولایت روا نیست، چیزی باشد که خرد بر محال بودنش حکم کند، آری جایز است که در آن حال چیزی به ظهور رسد که خرد از درک آن قاصر آید».

«... إعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه»[۱].

مطلب دوم اینست که به فرض آن که «قیاس منطقی» به «دور» بیانجامد و از این رو باطل باشد ولی حجت و دلیل، منحصر به قیاس نیست و اگر کسی مثلاً «تمثیل منطقی» را طبیعی‌ترین و درست‌ترین راه استدلال بشمارد (چنانکه گروهی از متکلمان اسلامی بر این عقیده رفته‌اند) ایراد ابوسعید ابی الخیر بر او وارد نخواهد آمد.

البته پاسخی که ما به ایراد ابوسعید دادیم یک پاسخ «نقضی» است و ابن سینا نخواسته از این راه به جواب بپردازد، بلکه در صدد برآمده پاسخ «حَلی» بیاورد، به علاوه قبول داشته که «قیاس» بهترین نوع دلیل به شمار می‌رود و لذا از مخالفت با این معنی نیز خودداری کرده است و اگر ما به کتب منطقیِ وی باز گردیم ملاحظه می‌کنیم که بر اعتبار و ارزش قیاس بیش از هر دلیلی تکیه داشته مثلاً در «اشارات» پس از ذکر انواع «حجت» دربارهٔ هریک از آن‌ها اظهار نظر می‌کند و در مورد استقراء می‌گوید: «استقراء موجب علم صحیح نمی‌شود»! «والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح»[۲] تمثیل را نیز ضعیف می‌شمارد و می‌گوید: «... وهذا ايضاً ضعيف»[۳] اما

۱- به کتاب: «الرسائل» اثر صدرالدین شیرازی، چاپ ایران (قم)، صفحهٔ ۱۳۸ نگاه کنید.

۲- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۴۶ و ۴۷. پس از ابن سینا حکمای اسلامی (به عکس متکلمان) همچنان طرفدار برهان قیاسی بوده‌اند و سخن قدماء را در این باره تکرار و تأکید نموده‌اند، به عنوان نمونه صدر الدین شیرازی در کتاب «اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية» (چاپ تهران، صفحهٔ ۲۲) اظهار نظر می‌کند که قیاس در میان دلائل منطقی، دلیل عمده است و می‌نویسد: (العمدة في الحجج القياس)!

۳- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۴۶ و ۴۷. پس از ابن سینا حکمای اسلامی (به عکس متکلمان) همچنان طرفدار برهان قیاسی بوده‌اند و سخن قدماء را در این باره تکرار و تأکید نموده‌اند، به عنوان نمونه صدر الدین شیرازی در کتاب «اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية» (چاپ تهران، صفحهٔ ۲۲) اظهار نظر می‌کند که قیاس در میان دلائل منطقی، دلیل عمده است و می‌نویسد: (العمدة في الحجج القياس)!

چون به قیاس می‌رسد، آن را در خور اعتماد معرفی نموده می‌نویسد: «واما القیاس فهو العمدة»[۱].

در اینجا بهتر است توضیحی دربارهٔ مناظرهٔ ابوسعید ابی الخیر و ابن سینا بیاوریم تا برای خوانندگانی که با اصطلاحات منطقی آشنائی ندارند تا اندازه‌ای رفع ابهام گردد و آنگاه دربارهٔ ارزش نقد ابوسعید سخن بگوئیم:

ابوسعید ابی الخیر را عقیده بر این بوده که استدلال قیاسی «دور» فاسدی را به همراه دارد و از این رو در خور اعتماد نیست به این معنی که هرگاه گفتیم: «انسان دگرگون می‌شود، و هرچه دگرگون شود حادث است. بنابراین، انسان حادث است». این برهانِ قیاسی،درست نیست، زیرا گواه این که: «هرچه دگرگون می‌شود، حادث است» اینست که انسان و غیره حادثند. و گواه بر این که: «انسان حادث است» اینست که: «هرچه دگرگون می‌شود، حادث است! و از این بیان «دور» لازم می‌آید.

به نظر ابن سینا چون گفتیم که: «هرچه دگرگون می‌شود، حادث است» به طور ویژه به حدوث انسان توجه نکرده‌ایم تا دگرگونیِ او راه گواهِ درستیِ قضیهٔ کلی به شمار آوریم، لیکن انسان را با دیگر موجوداتی که دگرگون می‌شوند، در ضمن یک حکمِ «کلی» به نظر آورده‌ایم. بنابراین، به حدوث انسان اجمالاً توجه نموده‌ایم ولی هنگامی که گفتیم: «پس انسان حادث است». حدوث انسان را از پیدایش دیگر موجودات جدا کرده و به طور ویژه و به خصوص، مورد توجه قرار داده‌ایم. بنابراین، «دور» لازم نمی‌آید یعنی نتیجهٔ قیاس در کبری تکرار نشده و آنچه در کبری آمده صورت اجمالی قضیه است نه صورت تفصیلی آن[۲].

۱- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۴۶ و ۴۷. پس از ابن سینا حکمای اسلامی (به عکس متکلمان) همچنان طرفدار برهان قیاسی بوده‌اند و سخن قدماء را در این باره تکرار و تأکید نموده‌اند، به عنوان نمونه صدر الدین شیرازی در کتاب «اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية» (چاپ تهران، صفحهٔ ۲۲) اظهار نظر می‌کند که قیاس در میان دلائل منطقی، دلیل عمده است و می‌نویسد: (العمدة في الحجج القياس)!

۲- ایرادی که ابوسعید ابی الخیر بر قیاس آورده مورد توجه متفکران اسلامی واقع شده و طرفداران قیاس از راه دیگری (جز آنچه ابن سینا گفته) نیز بدان پاسخ داده‌اند، از جمله سبزواری در «شرح منظومه» اشکال مزبور را مطرح نموده، و از راه «اختلاف عنوان» آن را دفع کرده است و در این باره می‌نویسد:

به تعبیر دیگر می‌توان گفت:

علم به کلیت کبری با توجه به نتیجه فرق دارد، زیرا که ذهن در اینجا دو مرحلهٔ مختلف را می‌پیماید. به این معنی که هنگام توجه به «کبرای قیاس» یک طبیعتِ کلی را در نظر می‌گیرد، بدون آن که به انطباق آن طبیعت با فرد خارجی توجه کند ولی زمانی که می‌خواهد به «نتیجهٔ قیاس» منتقل شود عمل «تطبیق» را مورد ملاحظه و اعتبار قرار می‌دهد[۱] و بدان می‌پردازد[۲]. بنابراین، هرچند «نتیجه» در «کبری»

«در اینجا شبهه‌ای وارد شده مبنی بر این که استدلال به این شکل، شامل دور است چه رسد به آن که درستیِ آن بدیهی باشد! زیرا علم به نتیجه، موقوف بر علم به کلیت کبری است و علم به کلیت کبری بر علم به حکم تمام افراد اوسط- و از جمله اصغر- توقف دارد. به این که: حکم بر حسب اختلاف عنوان مختلف می‌شود تا آنجا که یک موضوع بنا بر وصف معینی حکمش معلوم است و بنا بر وصف دیگری، حکمش مجهول خواهد بود، لذا حکم مجهولِ آن به اعتبار حکمِ معلومش مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین، اگر گفتیم، هر انسان حیوانی و هر حیوانی حساس است، افراد حیوان را که حد اوسط است به عنوان حیوان گرفته‌ام نه به عنوان افراد انسان! پس نه دَوری در کار است و نه مصادره به مطلوب، چه أحکام به اختلاف عنوان‌ها، اختلاف آشکار پیدا می‌کنند».

وما یورد من الشبهة من ان الاستدلال بهذا الشكل دورد فضلاً عن ان یکون بدیهي الصدق! لأن العلم بالنتیجة موقوف علی العلم بكلیة الكبری والعلم بالكلیة موقوف علی العلم بحكم جمیع افراد الأوسط التي من جملنا الأصغر فلو استفید العلم بالنتیجة من العلم بالكبری لزوم الدور! فمدفوع بأن الحكم یختلف باختلاف العنوان حتی یكون الموضوع بحسب وصف، معلوم الحكم و بحسب وصف آخر مجهولاً، فیستفاد حكمه باعتبار وصف من العلم بحكمه باعتبار آخر فاذا قلنا: كل انسان حیوان وكل حیوان حساس. اخذنا افراد الحیوان الذي هو الحد الأوسط بعنوان الحیوان لابعنون الانسان ومجانساته فلا دَور ولا مصادره ویختلف الاحكام باختلاف العنوانات اختلافاً بیناً (اللئالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۷۹).

۱- به کتاب «حکمت بوعلی سینا» اثر علامهٔ حائزی، چاپ تهران، جلد سوم، صفحهٔ ۴ و ۵ (از مقدمه) نگاه کنید.

۲- به استناد این قبیل مباحث است که می‌توان گفت منطق با روانشناسی پیوند دارد و مطالعهٔ حرکات گوناگون ذهن و مراحل مختلفی که ذهن آدمی می‌پیماید در عین این که نسبت به بخشی از مباحث روانشناسی حکم «موضوع» را دارد، در علم منطق نیز نافذ بوده و حلال برخی از مشکلات منطقی است.

مندرجست ولی نه به آن صورتِ ممتاز و مشخص که پس از حرکتِ ذهن از کبری، ظهور می‌کند از همین رو مطلب دقیق و بدیعی نظر دانشمندان اسلامی را جلب کرده که:

آیا إنتاج از راه «تولید» حاصل می‌گردد؟ یعنی: نتیجهٔ قیاس از درون مقدمهٔ آن بیرون می‌آید؟ یا إنتاج از راه «إعداد» فراهم می‌شود؟ یعنی: مقدمهٔ قیاس برای ذهن حالت آمادگی پدید می‌آورد ولی منشاء خطور نتیجه در ذهن، چیزی شبیه به الهام است»!

یا إنتاج از راه «توافی» به دست می‌آید؟ یعنی: همین که مقدمهٔ قیاس فراهم شد، نتیجه بدون هیچ علتی- تنها به رسم جاری خداوند- بر آن افزوده می‌شود!

نظر نخستین از آن «معتزله» و نظرِ دوم از «حکماء» و نظر سوم از «أشاعره» است[۱].

به هر صورت، ذهن[۲] در هنگام توجه به کلیت کبری، در مرحله و حالتی جز آن حالت است که به هنگام توجه به «نتیجه» برای او فراهم می‌شود.

بی‌مناسبت نمی‌دانم که رابطهٔ پاسخ ابن سینا را با اصل إشکال و ایراد ابوسعید بیشتر توضیح دهم، زیرا همین ایراد، قرن‌ها پس از ابوسعیدِ ابی الخیر از سوی دانشمندان غربی بر قیاس ارسطوئی وارد آمده و بسیاری از متفکران را مجذوب کرده است!

فرض کنید کسی شکل قیاسی ذیل را ترتیب دهد و بگوید:

۱- سبزواری این هرسه نظر را در «منظومه»اش بازگو کرده و خود بنا به مشرب فلسفی، قول دوم را برگزیده است و می‌گوید:

وهــــل بتوليـــــد أو إعـــــداد ثبـــــت أو بـــــالتوافي عـــــادة الله جـــــرت

والحــق أن فــاض مــن القــدسي الصــور وإنـــــما اعـــــداده مـــــن الفكـــــر

(اللئالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۷۳).

در میان «عرفا»ی ایران شیخ محمود شبستری در این باره ظاهراً با معتزله همراه بوده است، زیرا در «گلشن راز» می‌گوید:

مقـــدم چـــو پـــدر، تـــالی چـــو مـــادر نتیجـــه هســـت فرزنـــد ای بـــرادر!

۲- مقصود ما از «ذهن» همانست که صدر الدین شیرازی در «أسفار» می‌گوید: «الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة».

«فلان شخص معلم است و هر معلمی محترم است، پس فلان شخص محترم است»!

اگر ما به او اعتراض کنیم که محترم‌بودن شخص مزبور، در کبرای کلی آمده یعنی همین که گفتی: «هر معلمی محترم است» لازم می‌آید که پیش از ترتیب این کبری، محترم‌بودن فلان شخص نیز بر تو اثبات شده باشد و لذا در قیاس تو موضوعی تکرار شده و دلیل صحت مقدمه در نتیجه و دلیل صحت نتیجه در مقدمه است!

او حق دارد به ما پاسخ داد که من مقدمهٔ قیاس خود را از راه استقراء به دست نیاورده‌ام تا محترم‌بودن تمام معلمان و از جمله احترام فلان شخص را قبلاً تحقیق کرده باشم! بلکه من با یک معلم برخورد کردم و از راه ملاحظهٔ فوائد و آثار کار او نسبت به جامعه، پذیرفتم که آن آموزگار قابل احترام است سپس این موضوع جزئی را بنا بر قاعدهٔ «حکم الأمثال واحد» تعمیم دادم و کبرای کلیِ قیاس خود را ساختم، آنگاه در برخورد با فلان شخص، قاعدهٔ کلی را با او منطبق کردم.

این پاسخ، درست است و تکرار و دَوری هم در کار نیامده و چنانکه ابن سینا گفته در «کبری» احترام آموزگار شکل اجمالی دارد ولی «در نتیجه» با شخص معینی تطبیق شده و صورت تفصیلی یافته و قبلاً هم بی‌سابقه بوده است.

لیکن در اینجا سه چیز را از نظر نباید دور داشت: نخست این که اگر کبرای کلی از راه «استقراء» به دست آمده باشد، ایراد مزبور بر قیاس وارد است و به فرض آن که مقدمات قیاس درست هم باشد قیاس منطقی، مفید هیچ علم و دانش تازه‌ای نخواهد بود و از قبیل تکرار مکرر و توضیح واضح و تحصیل حاصل است!

دوم این که چنانچه کبرای قیاس از غیر راه استقراء به دست آمده باشد (چنانکه در مثال بالا فرض و ملاحظه شد) در این صورت قیاس را به «تمثیل» می‌توان تحویل کرد! یعنی به جای توسل به شکل قیاس منطقی، می‌توان از اثبات محترم‌بودن یک آموزگار، به احترام آموزگار دیگر به آسانی پی برد و نیازی به ترتیب دستگاه قیاسی نداریم.

سوم این که چون پذیرفتیم «نتیجه» در کبرای قیاس به شکلی (هرچنداجمالی) وجود دارد، قیاس از سطح «برهان علمی» که معلومات تازه‌ای به دست می‌دهد پائین می‌آید و به «یادآوری» و بازشناسی نسبت به موادی که در ساختمان کبری به کار رفته و یا به «تطبیق کبری با افراد خود» تنزل می‌کند!

پس هرچند ابوسعید دنبالهٔ بحث را باین مسائل نکشانده و آن را تمام نکرده است ولی از برکت نقد او در مقام تحقیق می‌توان لااقل قیاس را از سریر سلطنت فرود آورد و رجحان آن را بر دیگر دلائل منطقی انکار کرد!

ضمنا ایراد ابوسعید، یادآور نقدی است که غزالی در کتاب «معیار العلم» از قول نقادان منطق بر قیاس می‌آورد و این معنی تأیید می‌گردد که در محیط اسلامی، نقد قیاس به صورتی که در قرون بعد اروپائیان از آن سخن گفتند، سابقه داشته است[۱].

غزالی می‌نویسد:

«از جمله سخنان ایشان آنست که گویند: راهی که شما در انتاج قیاس یاد نموده‌اید سودمند نیست، زیرا کسی که از مقدمات قیاس- چنانکه شما شرط کرده‌اید- آگاهی یابد، نتیجهٔ قیاس را به همراه مقدمات مزبور می‌داند، بلکه باید گفت عین آن نتیجه در مقدماتِ قیاس وجود دارد. بنابراین، اگر کسی مثلاً دانست که: انسان، حیوان است و هر حیوانی جسم است. در طی همین مقدمه دانسته که: انسان جسم است و از اینرو آگاهی از جسم‌بودن انسان دانشی که زائد بر این مقدمات باشد و از آن استفاده شود»!

«منها قولهم: ان الطريق الذي ذكر تموه في الإنتاج لا ينتفع به لأن من علم المقدمات على عرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات، بل في المقدمات عين النتيجة. فان من عرف ان الانسان حيوان و ان الحيوان جسم، فيكون قد عرف في جملة ذلك ان الانسان جسم، فلا يكون العلم بكونه جسماً، علماً زائداً مستعاداً من هذه المقدمات»[۲].

این ایراد بر می‌گردد به آنچه گفتیم که قیاس جز «یادآوری» یا «تطبیق کبری با افراد خود» چیزی نیست و دانش تازه و مهمی را إفاده نمی‌کند، می‌دانیم که غزالی در سال ۵۵۰ هجری قمری وفات یافته. بنابراین، مسلمین پیش از تاریخ مزبور به نقدِ علمیِ ارزشِ قیاس دست یافته بودند و از این حیث قرن‌ها بر غربیان تقدم داشته‌اند.

ما در فصول آیندهٔ کتاب، بازهم از «قیاس» سخن خواهیم گفت.

۱- به فصل آخر همین کتاب نگاه کنید.

۲- معیار العلم، چاپ مصر، صفحهٔ ۲۳۵ و ۲۳۶.

فصل هفتم:
منطق شکن!

دانشمند گمنام!

یکی از محققان معاصر[1] اخیراً به کشف رساله‌ای با عنوان «الخمسین مسئلة في کسر المنطق» در موزهٔ بریتانیا توفیق یافته که در مجموعهٔ خطی تحت شماره 7473 add و شماره فهرست ۳۲۶ مضبوط است. تاریخ کتابت این نسخه، سال ۶۳۹ هجری قمری بوده است و احتمالاً سال‌ها پیش از این تاریخ تصنیف شده ولی چون اطلاع دقیقی از زمان مصنف و کار او در دست نیست، ما کنکاش از این رساله را به دوران پس از ابوسعید ابی الخیر (متوفی در سال ۴۴۰ هجری قمری) موکول کرده‌ایم.

از نویسندهٔ رسالهٔ کسر المنطق، جز نام أبوالنجا الفارض تقریباً اطلاعی نداریم و کاشف آن در این باره می‌نویسد:

«با وجود تفحص زیاد و استمداد از اهل فن، تاکنون از مصنف این کتاب هیچ نشانی و خصوصیت دقیقی جز نام ابوالنجا الفارض به دست نیامد![2].

نویسنده نیز به نوبهٔ خود هرچند در کتب رجال و تراجم جستجو کردم، کمتر از ابوالنجا الفارض نام و نشانی یافتم! و شگفت است که ابوالنجا در پایان رسالهٔ خود چنین آورده:

«در بارهٔ منطق و (اثبات) تباهی آن، ما را کتب بسیاری است و مسائلی چند در آنجا آورده‌ایم که به ذکر آن‌ها در این کتاب بر وجه استقصاء نپرداخته‌ایم».

«ولنا في المنطق وإفساده کتب کثیرة، فيها مشائل ذوات عدد لمن نذکرها على الاستقصاء في هذا الکتاب»[3].

۱- آقای دکتر عبدالجواد فلاطوری.

۲- منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، مقالهٔ آقای دکتر جواد فلاطوری.

۳- منطق و مباحث الفاظ، صفحهٔ ۶۰.

با وجود این، از ابوالنجا نام و نشانی در کتب تراجم یافت نشده و از رسائل وی که ظاهراً مطولاتی نیز در میان آن‌ها بوده چیزی جز همین رسالهٔ «کسر المنطق» در دسترس و معروف نیست[۱].

مصنف رسالهٔ کسر المنطق، در مباحث گوناگون منطقی وارد شده ولی بر دو مبحث بیش از همه تکیه کرده است، یکی موضوع «حدود منطقی» است که هفت ایراد بر آن وارد آورده و دیگر بحث «قیاس» است که در پایان آن می‌نویسد:

«در انجام این مسئله که شکست اهل منطق را به همراه دارد، تباهی فن مزبور از آغاز تا پایانش محقق می‌گردد، زیرا غرض منطقیان، آگاهی‌دادن از امور پنهان و بیرون‌آوردن نتایجِ آن‌ها از مقدمات است و همین که این مسئله بر آنان تباه شد تمام غایتی که قصد آن را می‌کنند فاسد می‌شود»!

«وفي تمام هذه المسئله بالكسر على القوم فساد المنطق من أوله الى آخره، لأن غرض القوم إنما هو كان الإنباء عن الأمور الغايبة واستخراج نتايجها بالمقدمات فاذا فسد عليهم هذا، فسدت الغاية التي إليها تجرون»[۲].

این دو مسئله که ابوالنجا بر آن‌ها تکیه کرده از مباحث مهم منطق است و زیر بنای اندیشهٔ منطقی به شمار می‌رود چنانکه ابن سینا در فصل نخستین از کتاب نجات می‌نویسد:

«حد، و قیاس دو افزارند که با آن‌ها دانستی‌هائی را که مجهول‌اند به دست می‌آورند و در پرتو اندیشه معلوم می‌گردند».

«فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتعير معلومة بالروية»[۳].

از همین رو ما نیز مناسب می‌دانیم که این دو مبحث را از میان مسائل گوناگونی که ابوالنجا در رساله‌اش آورده برگزینیم و در پیرامون آن دو سخن گوئیم.

۱- که این نیز به همت آقای دکتر فلاطوری در این أیام أخیر حصول یافته و امید است ایشان از کار تحقیق خود دربارهٔ کشف هویت حقیقی ابوالنجا باز نایستد و راهی را که طی شده به پایان برند، ان‌شاءالله تعالی.

۲- منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، صفحهٔ ۵۶.

۳- النجاة، چاپ مصر، فصل اول، صفحهٔ ۳.

أبوالنجا و حدود منطقی

نخستین مسئله‌ای که در رسالهٔ «کسر المنطق» به چشم می‌خورد مسئلهٔ حدود است، ابوالنجا چنانکه گفتیم هفت ایراد بر حد منطقی وارد نموده که برخی قوی و برخی ناموجه است از آن جمله می‌نویسد:

«ما را خبر دهید! چون از «حد» که در فن منطق به کار می‌رود می‌پرسیم، (بگوئید که) حد چیست؟...»

مگر نه اینست که باید از حد، به جنس و فصلش پاسخ داده شود؟ مگر نه این که باید به ما بگویند:

حد منطقی، گفتار کوتاهی است که بر ذات اشیاء رهنمون می‌شود؟

ناگزیر باید گفته شود: آری!

در این صورت به منطقیان خواهیم گفت: آیا برای حد، بازهم حدِ دیگری به میان نیامد که تا بی‌نهایت می‌رود و گفتار ایشان را باطل می‌سازد»؟!

«... فحدثونا، إذا نحن سألنا عن الحد المستعمل في صناعة المنطق، ما هو؟ ... أليس يجب أن يجاب عنه بجنسه وفصله؟ فيقال لنا: هو المقال الوجيز الدال على ذات الشيء... فلابدّ من نعم، فيقال لهم: أوليس صار للحد حد وذهب الى ما لا نهاية له وفسد قولهم»[1].

در پاسخ ابوالنجا می‌توان از قول منطقیان گفت که:

هرچند حد منطقی، نیز حدی دارد و تعریف می‌شود[2] ولی اولاً این دلیل نیست که این کار تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند و به فرجامی نرسد و در دام تسلسل افتد، بلکه حدّ اخیر سرانجام به امر بدیهی می‌انجامد و در آنجا توقف می‌کند، چنانکه همین معنی را ابن سینا در بخش منطق کتاب نجات آورده و می گوید:

۱- منطق و مباحث الفاظ، صفحهٔ ۱۷ و ۱۸.

۲- چنانکه ابن سینا در رسالهٔ حدود تحت عنوان: (حد الحد) می‌نویسد: «ما ذكره الحكيم في كتاب طونيقا: أنه القول الدال على ماهيه الشيء. أي على كمال وجوده الذاتي، وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله». رسالهٔ حدود، چاپ مصر (که در مجموعهٔ تسع رسائل في الحكمة والطبيعات آمده) صفحهٔ۷۸.

«برای حد، اجزائی است که به تصور در می‌آید ولی به سوی بی‌نهایت نمی‌رود، تا چنان باشد که علم به اجزاء مزبور از راه اجزاء دیگری کسب شود و این کار تا بی‌نهایت ادامه یابد! بلکه آن اجزاء به چیزهائی که بی‌واسطه تصدیق و تصور شده‌اند می‌انجامد».

«... وللحد اجزاء متصورة وليس يذهب ذلك الى غير النهايه حتى تكون تلك الأجزاء انما يحصل العلم بها بالاكتساب من أجزاء أخرى هذا شأنها إلى غير النهاية، ولكن الأمور تنتهي الى مصدقات بها ومتصورات بلا واسطة»[1].

دیگر از ایرادات ابوالنجا بر حدود منطقی آنست که گوید:

«... چون حدود منطقی برای اعیان موجودات عبارت از اقوال است (چنانکه گفته‌اند: «الحد هو القول الدال على ماهية الشيء». بنابراین، با برداشتن و رفع این اقوال از اشیاء برای هیچ چیزی فی نفسه، حدی باقی نمی‌ماند! و متکلم بدانجا می‌رسد که هیچ فرقی میان انسان و حیوان نمی‌نهد! و این سخن تباه و فاسدی است».

«... اذا كانت حدود الأعيان اقوالاً فالشيء في نفسه لاحد له مع ارتفاع القول عليه، فيصير المتكلم لا يعلم فرقاً مابين الانسان والبهيمة، وهذا فساد»[2].

در پاسخ ایراد ابوالنجا باید گفت:

مراد از «اقوال» در تعریف حد منطقی، گفتاری‌هائیست که نمایندۀ علم و آگاهیِ ذهن از أعیان موجودات باشند و اگر علم و اطلاع متکلم از ذوات اشیاء برداشته شود البته نباید انتظار داشت که متکلم فرقی میان انسان و حیوان قائل گردد! و چنانچه ایراد مذکور را بخواهیم در سنت بشماریم، بر علم نسبت به اشیاء هم به اعتبار این که حصول صورتی از اشیاء به نزد عالم است می‌توان همین ایراد را آورد!

بهترین ایرادی که ابوالنجا بر حد منطقی آورده همان سخنی است که متفکرانِ پس از او نیز بر آن تکیه کرده‌اند و به زودی از اقوال ایشان آگاه خواهیم شد.

فشردۀ گفتار ابوالنجا و همفکرانش این است که طبایع موجودات و ذوات آن‌ها عمیقتر از آنند که با جنس و فصلِ معروف، شناخته شوند و محدود به همین اجناس و فصول باشند که این داوری تباه و باطل است.

۱- النجاة، بخش منطق، صفحۀ ۶۰.

۲- منطق و مباحث الفاظ، صفحۀ ۱۹.

ابوالنجا گوید:

«... وفي ذلك إفساد لقضائكم على أنه لا جنس ولا فصل الا ماذكرتم»[۱].

به نظر ما این سخن، حق است چنانکه پیش از این، شمه‌ای در این زمینه گفتیم و در حقیقت فایدهٔ حد منطقی، تعریف اجمالی اشیاء و مشخص‌نمودن آن‌ها از یکدیگر است نه این که گمان کنیم با تعریف منطقی و ذکر حدود، به کمال ذاتی اشیاء و امر توانسته‌ایم پی ببریم و معنا و تصور کاملی از موجودات را تحصیل کنیم، و لذا آنچه شیخ الرئیس ابن سینا در کتاب اشارات آورده که:

«يجب أن تعلم ان الغرض في التحديد... أن يتصور به المعنى كما هو!»[۲]. مورد قبول ما نیست[۳].

قیاس از دیدگاه ابوالنجا

ابوالنجا «قیاس» را روشی نمی‌داند که از آن راه بتوان به حقایقی که مجهولند دست یافت و در این باره فصلی را به بی‌ارزش‌بودن قیاس اختصاص داده است! ولی دربارهٔ «استقراء» و «تمثیل» سکوت نموده و ایرادی بر منطقیان نیاورده و پیدا است که دو روش اخیر را مردود نمی‌شمرده است.

در بارهٔ قیاس به طور خلاصه ابوالنجا می‌گوید:

اگر مقدمات قیاس، مبرهن و روشن باشند نیازی به ترتیب قیاس و تنظیم «صغری» و «کبری» برای «إنتاج» و اخذ نتیجه نداریم و حکمی که به عنوان «نتیجه» به دست می‌آید قبلاً واضح و از امور مشهور بوده اما در صورتی که نتایج مبهم باشند یا در پردهٔ استتار قرار گرفته باشند، «مقدمات» نیز در «نتیجه» جاری نبوده و واصل به آن نیستند. و در این باره نوشته است:

۱- منطق و مباحث الفاظ، صفحهٔ ۲۱.

۲- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۲.

۳- به فصل پنجم این کتاب رجوع نموده و مناقشهٔ ما را نسبت به برخی از آراء ابن سینا ملاحظه فرمائید.

«إن ظهر وأمكن تقديم المقدمات له لانتاجه كان حكم المنتوجه منه كحكم ما ظهرت مقدماته من الأمور المشهورة وكان نتيجة ظاهراً كنتج ذلك، وان استسر فلم يكن المقدمات جارية فيه ولم يوصل اليه»[۱].

ابوالنجا برای این که مقصود مذکور را توضیح دهد به پاره‌ای از أمثله، تشبیت جسته و بنا بر آراء منطقیان، شکل قیاسی ترتیب داده و از این کار نتیجه گرفته است که محصول قیاس چیز تازه‌ای نیست که قبل از ترتیب آن معلوم نباشد و به سبب قیاس معلوم و روشن گردد. از جمله می‌گوید:

«اگر منطقیان بگویند: چون گفتیم: هر انسانی زنده است آنگاه، هر زنده‌ای جوهر است این نتیجه برای ما بیرون خواهد آمد که انسان، جوهر است! و نیز چون گفتیم: جوهر، هرچیز زنده‌ای باشد و زندگی برای هر انسانی است این نتیجه برای ما بیرون آید که جوهر برای هر انسانی است...»

سپس ابوالنجا اظهار نظر می‌کند:

«پاسخ می‌دهیم: این دو نتیجه که برای شما بیرون آمد آیا امر پنهانی بودند یا مانند مقدماتشان آشکارند؟ اگر گویند نتایج، آشکارند گوئیم: پس ما از این مقدمات بی‌نیاز هستیم و چنانچه پاسخ دهند، این نتایج پنهان بودند! گمان کرده‌اند این قضیه که: «انسان جوهر است» و «جوهر برای هر انسانی است» امری مخفی بوده! و این گمان، تباه باشد»!

«فان قالوا: اذا قلنا: كل انسان حي، فكل حي جوهر، خرج لنا: الإنسان جوهر، وإذا قلنا: الجوهر كل حي والحياة لكل انسان خرج لنا: ان الجوهر كل (لكل) انسان... قلنا لهم: فالذي خرج من الأمرين جميعاً أمر باطن أو ظاهر كالمقدمات؟ فان قالوا: ظاهر، قلنا: فقد استغنينا عن هذه المقدمات! فان قالوا: باطن، فقد زعموا ان الإنسان جوهر باطن والجوهر لكل انسان باطن وهذا فساد»[۲].

و سرانجام، ابوالنجا از منطقیان بر مدعای خود دلیل و شاهد می‌خواهد و خطاب به ایشان می‌گوید:

۱- منطق و مباحث الفاظ، صفحات ۵۵ و ۵۶.

۲- منطق و مباحث الفاظ، صفحات ۵۵ و ۵۶.

«در صورتی که شما امور پنهانی و باطنی را در گذشته از مقدمات آشکار، استخراج می‌کردید، پس به ما دو مقدمۀ آشکار نشان دهید که با یکدیگر قرین شده و امری مخفی را به عنوان نتیجه ظاهر سازند تا ما تسلیم شما گردیم»!

«وإن كنتم تستخرجون الباطن بالظاهر، فأرونا مقدمتين ظاهرتين اقترنتا فانتجتا أمراً باطناً حتى نسلم لكم»[۱].

بررسی نظر ابوالنجا و نقد قیاس

دانستیم که ابوالنجا عقیده دارد قیاس، هیچگونه آگاهی تازه‌ای به ما نمی‌دهد و مشکلی را حل نمی‌کند و امر پنهانی را آشکار نمی‌سازد، اینک باید دید که این ادعا تا چه اندازه صحت دارد؟

البته بسیاری از قیاس‌هائی که در کتب حکماء و یا منطقیان و یا اهل کلام و غیر ایشان دیده می‌شود مدعای ابوالنجا را به آسانی اثبات می‌کنند ولی به طور مطلق و همواره این چنین نیست، مثلاً ما می‌دانیم که یکی از متقن‌ترین و استوارترین دانش‌ها، علوم ریاضی و هندسی است، در حالی که این علوم مبتنی بر قیاس می‌باشند! زیرا در علوم ریاضی با استناد به تعاریف کلی، قضایا را حل می‌کنیم و دربارۀ آن‌ها حکم می‌نمائیم و از طرفی آنچه بر ما به عنوان نتیجه معلوم می‌شود آگاهی حدید و تازه‌ایست، پس آیا ما حق داریم که سخنِ ابوالنجا را در این باره مردود شماریم و بی‌پایه تلقی کنیم؟

البته اگر زیر بنای کبرای قیاس را «إستقراء» بدانیم، بر کسی پوشیده نمی‌ماند پیش از آن که به «نتیجۀ قیاس» برسیم توانسته‌ایم از آن نتیجه، اطلاع و آگاهی حاصل کنیم و تنها ترتیب قیاس را برای سهولت امر و روشن‌ترشدن موضوع به کار برده‌ایم، زیرا در استقراء، حکم کلی را از بررسی جزئی به دست می‌آوریم، پس باید تحقیق کرد که کبرای قیاس در علوم هندسی و ریاضی از راه استقراء به دست می‌آید یا نه؟

فلیسین شاله در کتاب «فلسفۀ علمی» می‌نویسد:

۱- منطق و مباحث الفاظ، صفحۀ ۵۵.

«یکی از فلاسفه و منطقیون فرانسوی معاصر به نام «گبلو[1] e. goblot» به قیاسی‌بودن روش ریاضیات انتقاداتی کرده و روشن ساخته است که اگر به تاریخ ریاضیات مراجعه کنیم، خواهیم دید که ریاضیات در ابتدا، تجربی یعنی استقرایی بوده است (مانند هندسه در مصر قدیم) و هرچند از قدیم الأیام، یعنی از عهد ریاضیون یونانی، ریاضیات را قیاسی خوانده‌اند. ریاضیات هم غالباً از احکام کمتر کلی به احکام کلی‌تر می‌رسد، چنانکه ما از حساب، که کلیت آن کمتر است به علم جبر که کلی‌تر است رسیده و از هندسهٔ مسطحه به هندسهٔ فضائیه که کلیت آن بیشتر است می‌رسیم، از این گذشته وقتی در احکام هریک از این علوم دقت کنیم می‌بینیم که همین قاعده مجری است، چنانکه مثلاً در حساب از ضرب یک عدد صحیح یک رقمی در عدد صحیح یک رقمی شروع می‌کنیم و بعد عدد صحیح یک رقمی را در عدد صحیح چند رقمی و سپس عدد صحیح چند رقمی را در عدد صحیح چند رقمی ضرب می‌کنیم و همین عمل را دربارهٔ اعداد کسری نیز انجام می‌دهیم، در جبر پایهٔ این تعمیم را بالاتر برده همین کار را دربارهٔ کمیت، بدون این که آن را تعیین کنیم، به جای می‌آوریم. در هندسه نیز امر به همین منوال است چنانکه از آنچه در باره مجموع زوایای یک مثلث ثابت کرده‌ایم استفاده کرده دربارهٔ مجموع زوایای کثیر الأضلاع که نسبت به مثلث کلی‌تر است حکم می‌کنیم»[2].

بنا بر گفتار این دانشمند، ما برای آن که در ریاضیات و هندسه به قضایای کلی برسیم و ترتیب قیاس دهیم، قبلاً دست به استقراء زده‌ایم و البته در هر استقرایی، جزئیات بررسی می‌شوند تا اصول کلی به دست آید، پس می‌توان نتیجه گرفت که قیاس ما چیزی جز بازگشت به گذشته و تکرار مکررات نیست و سود آن در ایضاح و تذکاری است که از این روش حاصل می‌شود نه از آن رو که معلومات تازه‌ای در اختیار ما می‌نهد.

اما به نظر من، استقراء پیوسته در ساختنِ احکام کلی ریاضی یا هندسی مؤثر نبوده است، بلکه در مواردی نیز تمثیل منطقی به کار برده شده به این معنی که مثلاً چون انسان دانست دو خط موازی و معین، در یک امتداد زیادی به یکدیگر نمی‌رسند،

۱- متولد ۱۸۵۷ و متوفی در ۱۹۵۳ میلادی.

۲- فلسفهٔ علمی، اثر فلیسین شاله، ترجمه آقای دکتر یحیی مهدوی از انتشارات دانشگاه تهران، صفحهٔ ۸۱.

پذیرفت که در بیش از این امتداد نیز به یکدیگر نخواهند رسید و باز، قبول کرد که خطوطِ موازیِ دیگر نیز مشمول همین حکم می‌باشند. یا مثلاً چون دانست دو کمیت مشخص که با کمیت سوم برابرند، خود با یکدیگر نیز مساوی هستند، از اینجا حکم را تعمیم داد و آن را در تمام کمیت‌های دیگر که با آن‌ها برخورد نمود، جاری ساخت، زیرا یکی از بدیهی‌ترین قوانین ذهن بشر اینست که اشیاء کاملاً متماثل، نفیاً و اثباتاً احکامی یکسان و برابر دارند و به قول مشهور: «حکم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد»[۱] و این قانون ذهنی، مبنای استدلال تمثیلی است. بنابراین، می‌توان گفت در روش‌های ریاضی و هندسی پیش از آن که دستگاهی قیاسی ترتیب داده باشند تا از مقدمات به «نتیجه» منتقل گردند، أشکال و أرقام متشابه را با یکدیگر سنجیده و أحکام یکسان در باره آن‌ها صادر می‌کرده‌اند، زیرا انتقال به قواعد کلی و استخراج نتیجه از آن‌ها همواره دشوارتر از سنجس با أمثال و نظائر بوده و هست و می‌توان گفت: حتی در مثال‌هائی که گلبو goblot آورده روش تمثیلی به کار رفته است، مثلاً تصاعدی که در ضرب أعداد به کار می‌بریم و از عدد یک رقمی در یک رقمی آغاز می‌کنیم و به چند رقمی می‌رسیم همگی مبتنی بر تشابه أعداد با یکدیگر است و در هرجا به دنبال نظائر و امثال رفته‌ایم، زیرا أعداد چند رقمی در حقیقت همان أعداد یک رقمی هستند که تکرار و مضاعف شده‌اند! و یا اگر مساحت کثیر الأضلاع را به دست آورده‌ایم آن را به مناسبت شباهتی که توانسته‌ایم میان کثیر الأضلاع (غیر منتظم) و مثلث تشخیص دهیم، شناخته‌ایم و لذا در به دست‌آوردن مساحت کثیر الأضلاع آن را به مثلث‌هائی تقسیم می‌نمائیم و مجموعهٔ مساحت مثلث‌ها را مساحت کثیر الأضلاع می‌شماریم، در پزشکی نیز چنین بوده و از آثار و علائم یک بیماری، دربارهٔ بیماری‌هائی که آثار مشابه داشته‌اند قضاوت می‌شده و به تدریج قواعد و اصولِ کلیِ بیماری‌ها، ضبط و شناخته گردیده‌اند و به طور کلی در بسیاری از علوم، آدمی راه طبیعی تمثیل را پیموده است.

به هر حال، چنانکه در فصل پیشین نیز گفتیم، اگر کبرای کلی قیاس از راه «استقراء» به دست آید، ترتیب شکل قیاسی برای رسیدن به نتیجه، تکرار مکرر خواهد بود نه معلوماتِ تازه و جدید.

۱- مراد از «یجوز» و «لایجوز» همان اثبات و نفی است.

و در صورتی که کبری از راه «تجربه» یا «تعمیم بدیهیات» (که هردو با تمثیل سر و کار دارند) به دست آمده باشد، در این صورت نیز قیاس به انطباق کلی با أفراد خود، می‌انجامد که نوعی بازشناخت دقیقتر است نه دانش نوین!

مثلاً اگر ما از راه تجربه شناختیم: «هر جسمی که در آب داخل شود به اندازه وزنِ آبِ هم حجمش از وزنِ آن کاسته می‌گردد»[۱]. آنگاه چون با آب معینی برخورد کردیم و حکمِ کلی مزبور را با آن تطبیق نمودیم در حقیقت، دانش تازه‌ای نصیب ما نشده و به علمِ جدیدی دسترسی پیدا نکرده‌ایم و جز یادآوری و انطباق با فرد و مصداق معین، ما را بهره‌ای نبوده است.

بنابراین، ادعای ابوالنجا که «قیاسات منطقی، مفیدِ معلوماتِ تازه‌ای نیستند» چندان دور از حقیقت نمی‌باشد.

۱- قانون معروف ارشمیدس.

فصل هشتم:
ابن تیمیه، نقاد بزرگ منطق

شخصیت علمی ابن تیمیه

در قرن هفتم هجری با متفکر بزرگی برخورد می‌کنیم که آثار و اندیشه‌ها و دعوت او در جهان اسلامی، مخالفان و موافقان بسیاری برای وی فراهم آورده است، این مرد همان أبوالعباس، أحمد بن تیمیه حرانی دمشقی (متوفی در سال ۷۲۸ هجری قمری) است که در علوم گوناگون اسلامی از أدب و تاریخ و رجال و حدیث و فقه و ملل و نحل و کلام و حکمت و تفسیر و جز این‌ها چیره‌دست و توانا بوده، از قاضی ابوالفتح بن دقیق العید منقول است که پس از ملاقات با ابن تیمیه در باره او گفته:

«مردی را دیدم که همهٔ دانش‌ها در برابر دیدگانش بود، و هرچه می‌خواست بر می‌گرفت و هرچه را می‌خواست وا می‌گذارد»!

«رأیت رجلاً کل العلوم بین عینیه، یأخذ ما یرید ویدع ما یرید»[۱].

مورخ مشهور، ابن الوردی (متوفی در سال ۷۴۹ هجری) که معاصر ابن تیمیه بوده و او را دیده است[۲] دربارهٔ وی می‌نویسد:

«آگاهی کاملی بر علم رجال و جرح و تعدیل و طبقات راویان داشت، و با فنون گوناگون حدیث کاملاً آشنا بود، و در حفظ متون احادیث یکتا و منحصر به فرد شناخته می‌شد، و در گواه آوردن و استخراج دلائل از متون، شگفت بود... اما علم تفسیر، در اختیار او قرار داشت! و هر شبانه‌روز به اندازهٔ چهار جزوه، در تفسیر قرآن یا در علم فقه یا در هردو یا در ردّ فلاسفه چیز می‌نوشت! تألیفات مهمی در بسیاری از علوم از او به جای مانده که بعید نیست به پانصد مجلد برسد! و در شناسائی آراء صحابه و طبقهٔ

۱- رجوع شود به کتاب: «حیاة شیخ الإسلام ابن تیمیه» اثر شیخ محمد بهجت بیطار، چاپ دمشق، صفحهٔ ۱۰.

۲- ابن الوردی شرح این ملاقات را در تاریخ «تتمة المختصر في أخبار النشر» جلد دوم، چاپ بیروت آورده است و گوید: «کنت أجتمع به رحمه الله تعالى بدمشق سنه خمس عشره وسبعمأة...».

پس از آن‌ها، مهارت بسیار داشت... همت بر یاری سنت خالص پیامبر و راه مسلمین نخستین گماشته بود، پیوسته در عبادت و تضرع به سوی خدای تعالی می‌گذرانید و سخت بر خدا توکل داشت... یکبار در مجلس سلطان محمود غازان، پادشاه خونریز مغول حضور یافت و با او سخنان درشت گفت و از وی نهراسید، غازان از او درخواست کرد تا در باره‌اش دعا کند، وی دست‌ها را به دعا برداشت و دعائی به انصاف کرد که بیشتر بر ضد غازان بود!...»

«... كانت له خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم طبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث مع حفظه لمتونه الذي انفرد به، وهو عجيب في استحضاره واستخراج الحجج منه... واما التفسير فسلم اليه وكان يكتب في اليوم والليلة من التفسير، أومن الفقه، أو من الأصلين، أو من الرد على الفلاسفة نحواً من أربعة كراريس، وله التاليف العظيمة في كثير من العلوم وما يبعد أن تصانيفه تبلغ خمسماة مجلد! وله الباع الطويل في معرفة مذاهب الصحابة والتابعين... ولقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية، وكان دائم الابتهال، كثير الاستعانه، قوي التوكل... واجتمع بالسطان محمود غازان السفاك المغتال وتكلم معه بكلام خشن ولم يهيه وطلب منه الدعاء فرفع يديه ودعا، دعاء منصف، أكثره عليه...»[۱].

ابن تیمیه در جهان اسلامی، مخالفان گوناگونی نیز دارد، گروهی از «صوفیان» به سبب آن که وی با برخی از بزرگان ایشان چون «ابن عربی» و «ابن سبعین» و «صدر الدین قونوی» و دیگران به سختی مخالفت کرده (چنانکه کتاب بغية المرتاد في الرد على أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، اثر وی گواه بر این مقالست) با ابن تیمیه مخالفند.

فرقهٔ «إمامیه» نیز از آن رو که ابن تیمیه سر ناسازگاری با آن‌ها داشته و کتاب «منهاج السنة النبوية» را در ردّ «منهاج الكرامة» اثر علامهٔ حلی دانشمند معروف شیعی، نگاشته با او نظر موافقی ندارند[۲].

۱- تتمة المختصر في أخبار البشر، چاپ بیروت، جلد دوم، از صفحهٔ ۴۰۶ به بعد.

۲- از ابن حجر عسقلانی شافعی نقل شده که بین علامهٔ حلی (ابن المظهر) و ابن تیمیه در سفر حج ملاقات افتاد و سخنانی در میان رفت، ابن تیمیه که علامهٔ حلی را نمی‌شناخت سخنان او را

از میان «اهل سنت» نیز برخی چون ابن حجر هیتمی[۱] و نبهانی[۲] به علت آن که ابن تیمیه با «شَدِّرِ حال»[۳] به سوی قبور و بزرگداشت این گونه امور سرسختانه مبارزه می‌کرده، در آثار خود با وی به مخالفت برخاسته‌اند.

ولی «بیشتر دانشمندان اهل سنت» چون ابن دقیق العید، و ذهبی، و ابن مفلح، ابن کثیر، و ابن قدامه، و یافعی و زملکانی، و ابن سید الناس، و ابن الوردی، و عماد الدین واسطی، و شوکانی، و دهلوی، و آلوسی، و شیخ محمد عبده، و رشید رضا، و دیگران از او تجلیل بسیار کرده و وی را ستوده‌اند[۴].

پسندید و از وی پرسید: تو کیستی؟ ابن المطهر پاسخ داد: من همانم که تو در کتاب خود او را «ابن المنجس» خوانده‌ای!! و میانشان انس و دوستی افتاد. (وحدت اسلامی را از این مردان بزرگ باید آموخت).

«ان ابن المطهر لما حجّ هو وابن تيميه وتذاكرا وأعجب ابن تيميه كلامه! فقال من تكون يا هذا؟ فقال: الذي تسميه ابن المنجس!! فحصل بينهما انس و مباسطة».

رجوع شود به: «الدرر الكامنة، چاپ حیدر آباد دکن، جلد دوم حاشیهٔ صفحهٔ ۲۷۲».

۱- به کتاب: «جلاء العينين في محاكمة الأحمدين» چاپ مصر، تألیف ابن آلالوسی بغدادی نگاه کنید.

۲- نبهانی، صاحب کتاب: «وسائل الوصول الى شمائل الرسول» و متوفی در سال ۱۳۵۰ هجری است. مؤلف «رياض الجنة» دربارهٔ آثار نبهانی نوشته: «خلط فيها الصالح بالطالح وحمل على أعلام الإسلام كابن تيميه وابن قيم الجوزيه حملات شعواء وتناول بمثلها الإمام آلوسي المفسر والشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الافغاني وآخرين» به مقدمهٔ کتاب وسائل الوصول، چاپ لبنان، صفحهٔ ۶ بنگرید.

۳- مقصود از «شدر حال» چننکه فُضلاء می‌دانند بار سفر بستن از راه‌های دور برای زیارت قبور است و مستندِ ابن تیمیه در این رأی، حدیث نبوی «لا تشدوا الرجال الخ» و دیگر آثار است که مخصوصاً در کتاب «الرد على الإخنائی» آن‌ها را آورده و تفصیل داده است.

۴- برای آگاهی از احوال و آثار ابن تیمیه علاوه بر دو کتاب «جلاء العينين في محاكمة الأحمدين» و «حیاة الشیخ الاسلام، ابن تیمیه» به کتاب‌های: «العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيميه» اثر شاگردش، حافظ شمس الدین مقدسی چاپ مصر و کتاب: «القول الجلى في ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي» اثر صفی الدین بخاری، چاپ مصر و کتاب: «الكواكب الدرية في مناقب الإمام ابن تيميه» چاپ مصر و کتاب: «ابن تيمية» اثر استاد محمد ابوزهره، چاپ مصر نیز رجوع شود.

به نظر نویسنده هرچند جایگاه ابن تیمیه در فرهنگ اسلامی رفیع بوده و فوائد آثارش قابل انکار نیست اما قبول سخن وی بی‌چون و چرا نیز روا نخواهد بود و از نقد آراء وی نباید خودداری نمود، چنانکه ما نیز در این کتاب از این کار پرهیز نداشته‌ایم.

از کارهای برجستهٔ ابن تیمیه که باید عمیقاً ارزیابی شود تلاشی است که او بر ضدّ منطق و فلسفهٔ ارسطوئی از خود نشان داده، این کوشش در آثار گوناگون وی به ویژه در کتاب: «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» به خوبی نمایان است، کتاب مزبور همانست که با عنوان «الرد على المنطقيين» به سال ۱۳۶۸ در هند به چاپ رسیده و در دسترس قرار دارد.

ابن قیم جوزیه که از بزرگترین شاگردان مصنف بوده ضمن کتاب: «مفتاح دارالسعادة» دربارهٔ اثر استادش می‌نویسد: «در دو کتاب بزرگ[1] و کوچک خود، شگفتی‌های بسیار آورده و رازهای منطقیان را نمایان ساخته و پرده‌های ایشان را دریده است»!

«... اتي في كتابيه الكبير والصغير بالعجب العجاب وكشف أسرارهم وهتك أستارهم»[2].

چیزی که در نوشته‌ها و آثار ابن تیمیه موجب شگفتی و إعجاب می‌شود، احاطهٔ غریب این مرد بر آراء گوناگون دانشمندان هر علم و فن است به ویژه چون در فن منطق یا فلسفهٔ یونانی وارد می‌شود گفتار ابن خلدون را در «مقدمه» به یاد می‌آورد که نوشته است:

«مسلمانانِ اهل نظر با دانش‌های یونانی همراه شدند و در هر فنی مهارت یافتند و اندیشهٔ ایشان در علوم مزبور به نهایت رسید و با بسیاری از آراء معلم اول (ارسطو) مخالفت کردند».

«... عكف عليها النظار من اهل الاسلام وحذقوا في فنونها وانتهت الى الغاية أنظارهم فيها وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول»[1].

۱- کتاب بزرگ ابن تیمیه که بر ضد منطقیان نوشته همان: نصيحة أهل الإيمان الخ است که در ۵۴۵ صفحه به چاپ رسیده است.

۲- مفتاح دارالسعادة، چاپ بیروت، صفحهٔ ۱۵۸.

ابن تیمیه در آغاز کتابش می‌نویسد:

«... من پیوسته می‌دانستم که هشیار را به منطق یونانی نیازی نیست و کودک نیز سودی از آن نمی‌برد، با وجود این قضایای منطق را درست می‌پنداشتم، زیرا که بسیاری از آن‌ها را صادق دیده بودم، سپس خطای دسته‌ای از قضایای آن بر من آشکار شد و در این باره چیزی نوشتم، بعد از آن، هنگامی که در اسکندریه بودم شخصی به نزد من آمد که ملاحظه کردم از راه ایجاد هراس! و تقلید مدعیانِ فلسفه را بزرگ می‌شمارد! و من برخی از نادانی‌ها و گمراهی‌هائی را که در خور آن‌ها بود برای وی یاد کردم و این موضوع موجب شد که در جلسه‌ای میان ظهر و عصر، شرحی را که آن زمان بر ردّ منطق آورده بودم، بنوشتم سپس آن نوشته را در جلسات دیگر دنبال کردم تا به پایان رسید و قصد اصلی من متوجه منطق نبود، بلکه معطوف به چیزهائی بود که در الهیات بر ردّ ایشان نوشتم، و بر من روشن شده بسیاری از اصولی که در منطق یاد می‌کنند از بنیادهای فاسدِ گفتارِ ایشان در الهیات مایه گرفته است، مانند آنچه دربارهٔ ماهیت اشیاء ذکر کرده‌اند که از صفاتی ترکیب یافته که آن‌ها را ذاتیات نام نهاده‌اند، و آنچه در منحصربودن راه‌های دانش در بحث از حدود و قیاس‌های برهانی آورده‌اند، بلکه آنچه دربارهٔ حدود منطقی که تصورات بدان‌ها شناخته می‌شوند ذکر نموده‌اند، بلکه آنچه از صور قیاس و مواد جزمی و یقینی آن‌ها مذکور داشته‌اند[۲]. (همگی مولود فسادِ گفتارِ ایشان در مباحث الهیات است)».

«... فاني كنت دائماً أعلم ان المنطق اليوناني لا يحتاج اليه الذكي ولا ينتفع به البليد ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقه، لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيها بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئاً، ثم لما كنت بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد! فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل واقتضى ذلك اني كتبت في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق وما علقته تلك الساعة، ثم تعقبته

۱- مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ بغداد، صفحهٔ ۴۸۱.

۲- از اینجا باید به مواد و مسائلی که در منطق ارسطو مورد ستیزه و مخالفت ابن تیمیه قرار گرفته‌اند پی برد و بیان فوق را در حکم «فهرست» آن‌ها شمرد و چنانکه ملاحظه می‌شود، نقد ابن تیمیه شامل مهمترین مسائل منطقی یونانی است.

بعد ذلك في مجلس الى ان تم، ولم يكن ذلك من همتي فان همتي انما كانت فيما كتبته عليهم في الإلهيات وتبين لي ان كثيراً مما ذكروه في المنطق[۱] هو من اصول فساد قولهم في الالهيات مثل ما ذكروه من تركب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات، بل فيما ذكروه من الحدود التي بها تعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات»[۲].

ابن تیمیه با این اندیشه و مبنی در راه دفاع از الهیات اسلامی پیکار خود را با منطق ارسطوئی آغاز می‌کند و به همین جهت ضمن کتاب بزرگ خویش در میان بحث منطق به مسائل الهیات می‌پردازد و آراء فلاسفه را در اوصافی که از مبداء آفرینش و وحی و فرشتگان و جز این‌ها آورده‌اند تخطئه می‌نماید و مباحث عمیق و عظیمی را به میان می‌آورد که شرح و بیان همهٔ آن‌ها از وظیفه‌ای که این کتاب به عهده گرفته بیرون است و نیاز به نوشتن کتابی جداگانه دارد.

اینک ما، در اینجا کوشش می‌کنیم بدون ورود در مباحث خطیر الهیات گوشه‌هائی از نقد ابن تیمیه را دربارهٔ منطق بیاوریم و البته از پیگیری و تحقیق چنانکه معمول ما است، خودداری نمی‌کنیم.

چکیده‌ای از سخنان ابن تیمیه در ردّ منطق

ابن تیمیه در آغاز کتاب خود، اصطلاحات اهل منطق را در باره «حد» یا «قول شارح» و هرچه با آن پیوند دارد توضیح می‌دهد و نیز به «قیاس» که به اعتبار ماده‌اش به «برهان» و «جدل» و «خطابه» و «شعر» و «سفسطه» تقسیم شده، می‌پردازد و «کلیات خمس» را که حدود منطقی بر بنیاد آن‌ها ساخته شده‌اند، به یاد می‌آورد و به بحث «قضایا» و «راه‌های استدلال» و «صور گوناگون قیاس» و بالاخره به «قیاس شمول» و «تمثیل» و «استقراء» اشاره می‌کند و بدین صورت در ضمن فصل کوتاهی، مباحث منطق را یادآور می‌شود، آنگاه می‌نویسد که:

۱- در اصل نسخه چنین آمده: «في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق» که به نظر درست نرسید و با مراجعه به کتاب: «صون المنطق والكلام» تصحیح شد.

۲- الردّ على المنطقيين، چاپ هند، صفحهٔ ۴، و صون المنطق والكلام، چاپ مصر، صفحهٔ ۲۰۲.

اساس سخن ما دربارۂ منطق بر چهار مقام تکیه دارد (هرچند در خلال بحث به مسائلِ دیگرِ منطق نیز به طور ضمنی می‌پردازد) که دو مقام آن، سلبی و دو مقام دیگر، ایجابی است.

اما دو مقام سلبی، یکی آنست که منطقیان می‌گویند: «به تصور دلخواه جز از راه حد منطقی نتوان رسید!».

و دیگر آن که گویند: «به تصدیق دلخواه جز از راه قیاس نمی‌توان نائل آمد»!

و از دو مقام ایجابی، یکی آنست که اهل منطق ادعا می‌کنند: «حد منطقی موجب علم به تصورات می‌شود»! و دیگر آن که «قیاس یا برهان قیاسی سبب عدم به تصدیقات می‌گردد»!

«الکلام في اربع مقامات، مقامین سالبین، ومقامین موجبین.

فالأولان: احدهما في قولهم: أن التصور المطلوب لا ینال الا بالحد! والثاني: أن التصدیق المطلوب لا ینال الا بالقیاس!

والآخران: في أن الحدیفید العلم بالتصورات وأن القیاس أو البرهان الموصوف، یفید العلم بالتصدیقات»[1].

آنگاه به شرح و تفصیل این چهار مقام می‌پردازد و در تخطئۂ آراء اهل منطق سخت می‌کوشد.

اینک شایسته است که به طور اجمال، نظری به آراء ابن تیمیه در این زمینه‌ها و برخی از مباحث ضمنی و «استطراری» که در میان مسائل اصلیِ منطق مطرح کرده بیفکنیم و سپس دربارۂ هرکدام تحقیق و داوری کنیم.

ابن تیمیه و حدود منطقی

چنانکه دانستیم نیمی از اختلافات بنیادی ابن تیمیه با منطقیان بر سر «حد منطقی» و ارزش و اعتبار آنست. ابن تیمیه با این نظر که به تصورات غیر بدیهی جز از راه «حدود» نمی‌توان رسید سخت مخالفست و در این باره دلائل گوناگون و متعددی نشان می‌دهد.

۱- الرد علی المنطقیین، صفحۂ ۷.

از میان بیانات «مفصل» او طرح یک نقطه نظر و پیگیری و کاوش دربارۀ آن مناسب می‌نماید، ابن تیمیه می‌نویسد:

«... تاکنون حد صحیحی که با اصول اهل منطق سازگار باشد بر کسی معلوم نشده، بلکه از هر حدی روشنتر «حد انسان» به «حیوان ناطق» است که اعتراضات مشهوری بر آن شده[۱] و نیز «حد خورشید»[۲] و امثال آن، تا آنجا که دانشمندان اخیر علم نحو، چون در بحث حدود وارد شدند برای «اسم» بیش از بیست حد یاد کرده‌اند! که همگی بر طبق اصول منطقی مورد اعتراض قرار گرفته است! و گفته شده که به تدریج برای «اسم» هفتاد حد! بیان نمودند که هیچ یک از آن‌ها بنا به مشرب اهل منطق درست نیامده! چنانکه ابن أنباریِ متأخر[۳] آورده است، نیز دانشمندان علم اصول فقه، برای «قیاس»[۴] بیست و چند حد ذکر کرده‌اند که همگی مورد اعتراض واقع شده‌اند و تمام حدودی که در کتب فیلسوفان و پزشکان و نحوی‌ها و اصولی‌ها و متکلمان، مذکور آمده بنا بر مشرب اهل منطق در خور اعتراض است! و اگر ادعای درستی و صحتِ برخی از آن‌ها شود بسیار اندکند، بلکه چنین حدی در میان نیست! پس اگر تصور اشیاء را موقوف بر شناسائی حدود منطقی بدانیم، لازم آید که تاکنون مردم به هیچ وجه تصور امور خویش را نکرده باشند! و چون «تصور» میسر نشد «تصدیق» هم ممکن

۱- مانند این که گفته‌اند: اگر انسان را «حیوان ناطق» بخوانیم و حیوان را «جسم حساس» بشماریم باید «أفلاک» که به عقیدۀ منطقیون و حکمای سابق، دارای جهت جسمانی و نفوس فلکیه و قوه ناطقه هستند نیز «انسان» شمرده شوند! و اما امروز که این عقیده فرسوده و کهنه و باطل شده است، این سؤال پیش آمده که: اگر در مسافرت‌های فضائی با موجوداتی برخورد کنیم که از نیروی عقل و نطق درونی بهره داشته باشند ولی در صورت و هیئت و احساسات با آدمی متفاوت باشند بازهم بنا به تعریف: «الإنسان حیوان ناطق» باید آن‌ها را «انسان» دانست؟!!

۲- پیش از این «حد خورشید» را از قول ابن سینا آورده و به نقد آن پرداختیم.

۳- مقصود، کمال الدین عبدالرحمن بن محمد أنباری نحوی، صاحب کتاب: «الإنصاف فِي مسایلِ الخِلافِ بَینَ البصریین والکوفیین» است که در سال ۵۷۷ هجری قمری وفات یافته، نه ابوبکر محمد بن قاسم أنباری، متوفی در سال ۳۲۸ هجری.

۴- قیاس در اصطلاح علم اصول فقه و همچنین در میان متکلمان اسلامی با قیاس به اصطلاح منطقی فرق دارد، اصولی‌ها و متکلمان به چیزی قیاس می‌گویند که در منطق «تمثیل» نامیده می‌شود و مراد ابن تیمیه در اینجا همان قیاس اصولی است.

نمی‌گردد. بنابراین، در نزد فرزندان آدم هیچ دانشی از مجموعهٔ علوم نباید موجود باشد و این بزرگترین سفسطه‌ها است»!

«... أنه الى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم، بل أظهر الاشياء الإنسان وحده بالحيوان الناطق عليه الاعتراضات المشهوره وكذلك حد الشمس وأمثال ذلك حتى أن النجاه لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا للاسم بعضه وعشرين حداً وكلها معترض عليها على أصولهم! وقيل أنهم ذكروا للاسم سبعين حدا لم يصح شيء منها! كما ذكر ابن الأنباري المتأخر. والأصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حداً وكلها معترض على أصلهم وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً بل منتفياً! فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور! والتصديق موقوف على التصور فاذا لم يحصل تصور، لم يحصل تصديق! فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم وهذا من اعظم السفسطة»[۱].

ابن تیمیه در پی این بیان، تأکید می‌ورزد که:

«تصور ماهیت اشیاء نزد منطقیان تنها از راه حد حقیقی فراهم می‌گردد و حدّ مزبور از ذاتیات مشترکه و ممیزه تألیف شده است که مرکب از جنس و فصل باشد و بیان این حد یا محالست یا دشوار! چنانکه خودشان بدان اقرار کرده‌اند، در این صورت هیچ حقیقتی از حقایق را دائماً یا غالباً نمی‌توان تصور کرد، با این که حقایق به تصور درمی‌آیند! بنابراین، دانسه شد که تصورات، از حدود منطقی بی‌نیازند».

«... ان تصور الماهية انما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والميزة وهوا المركب من الجنس و الفضل وهذا الحد إما متعذر او متعسر كما قد أقروا بذلك وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائماً او غالباً وقد تصور الحقائق فعلم استغناء التصورات عن الحد»[۲].

تحقیق در رأی ابن تیمیه

۱- الرد علی المنطقیین، صفحات ۸ و ۹.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحات ۸ و ۹.

چنانکه ملاحظه شد ابن تیمیه برهان بی‌نیازی از حدود منطقی را بر بنیاد اعترافی نهاده که منطقیان در باره دشواری حد ابراز داشته‌اند و در آثار ایشان به وضوح دیده می‌شود.

سهروردی در کتاب «حکمة الباری» می‌نویسد:

«آوردن حد، چنانکه فلاسفهٔ مشاء به آن ملتزم شده‌اند برای انسان ناممکن است و پیشوای مشائیان (یعنی ارسطو) نیز به دشواری آن اعتراف کرده است».

«ان الإتيان على الحدِ كما التزم به المشاؤون غير ممكن للانسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذالك»[۱].

در باره دشواری و صعوبت حد، هرچند بنیانگزار منطق یعنی ارسطو و مفسران بزرگ آن چون ابن سینا بدان اذعان نموده‌اند ولی «ابوالبرکات بغدادی» (متوفی به سال ۵۴۷ هجری قمری) در کتاب «المعتبر» سخن ابن سینا را نپذیرفته است و زیر عنوان: «في حكاية ما أورده من استصعب قانون التحديد وجعله في حدود الامتناع وتسهيل تلك الصعوبة وتجويز ذلك الممتنع»[۲].

گفتار شیخ الرئیس را نقد کرده و آوردن حدود منطقی را آسان می‌شمارد!

خواجهٔ طوسی در کتاب «أساس الاقتباس» به سخن طرفین اشاره نموده و بدینگونه رفع اختلاف نموده است:

«حد به حقیقت آن بود که مساوی به حدود بود در معنی و خواجه ابوعلی سینا در صعوبتِ تحدیدِ أعیانِ موجودات، مبالغتی عظیم کرده است... و بعضی اهل صناعت[۳] این سخن بر او رد کرده‌اند و در سهولتِ تحدید مبالغه کرده و گفته: حد، به حسب اسم باشد و اسم، به حسبِ تصورِ واضع و فهمِ مستمع!

و حق آنست که اگر حدِ حقیقیِ تام خواهند که مطابق محدود بود بالذات و فی نفس الأمر بی‌زیادت و نقصان، حال بر این جمله بود که ابوعلی گفته است. و اگر تعریف خواهند به حسب تصورِ متصر. حال بر این جمله بود که این معترض گفته است:

۱- حكمة الإشراق، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۱.

۲- المعتبر، چاپ حیدر آبادِ دکن، جزء اول، صفحهٔ ۶۴.

۳- مقصود همان ابوالبرکات بغدادی است.

چه از تصورِ چیزی معلوم بود که کدام معنی بالذات در وی داخل است و کدام معنی خارج. و این است علتِ آنک یک چیز را به حسب اعتباراتِ مختلف، حدودِ مختلف گویند چنانک «صورت» و «طبیعت» و «قوت» را در عالم طبیعی، با آنک به حقیقت هرسه به حسب ذات یکی‌اند. و آن حدود، حدود مفهومات مختلف باشد که از آن اعتبارات لازم آید»[۱].

این گفتار طوسی در دشواری حدِ تام، سخن دیگر ابن تیمیه را به یاد می‌آورد که در اثبات صعوبت حدِ منطقی می‌نویسد:

«هیچ تصوری نیست مگر این که بالاتر و کاملتر از آن، تصوری دیگر وجود دارد، و ما هیچ موجودی را با تمام لوازمش و بگونه‌ای که چیزی نادر از آن نیز بر ما پنهان نماند تصور نمی‌کنیم و هرچند که صفات بیشتر از موجودات را در خاطر بگیریم، تصور ما کاملتر خواهد بود».

«... أنه ما من تصور الا وفوقه تصور أتم منه وأنا نحن لانتصور شيئاً بجميع لوازمه حتى لا يشذ عنا منها شيء وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر، كان التصور أتم»[۲].

پیش از ابن تیمیه، سهروردی در کتاب «حكمة الإشراق» تقریباً شبیه همین بیان را در إثبات دشواری حد بدین صورت آورده است.

«کسی که صفات ذاتی اشیاء را بدانگونه که شناخته در ذهن آورد، خاطر آسوده ندارد از این که امور ذاتیِ دیگری هم وجود داشته باشند که او از آن‌ها در بی‌خبری بسر بَرَد و شخصی که دربارهٔ حدود از او توضیح می‌خواهد یا با وی در این زمینه منازعه می‌کند حق دارد که آن ذاتیات را نیز از او بخواهد، و در این هنگام معرف نمی‌تواند بگوید که اگر صفتِ دیگری هم وجود داشت من بر آن آگاهی می‌یافتم! چرا که بسیاری از صفاتِ اشیاء آشکار نیستند».

«... من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن من وجود ذاتي آخر غفل عنه، وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك وليس للمعرف حينئذ أن يقول: لوكانت صفة أخرى لا طلعت عليها! إذا كثير من الصفات غير ظاهرة»[۱].

۱- أساس الاقتباس، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۴۴۱ و ۴۴۲.

۲- الرد على المنطقيين، صفحهٔ ۹.

با توجه به سخن ابن تیمیه و سهروردی، موجودات جهان هستی پیچیده‌تر و عمیق‌تر از آنند که انسان بتواند از راه نمودها و ظواهر امور کاملاً آن‌ها را بشناسد[۲]، چه رسد به آن که کمال شناسائی را محدود به این راه نماید! و از همین رو، حدود منطقی که به صورت سطحی، معرفیِ حقایقِ اشیاء و دریافت صورت کاملی از آن‌ها را به عهده گرفته‌اند، کارشان نیمه‌تمام و ناقص است. گفتار این دو دانشمند مسلمان، لزوم ژرف‌نگری و تعمق در اشیاء را بیش از پیش گوشزد می‌کند و سخنشان نمودار این معنی است که همواره برای هستی، أبعاد ذاتی دیگری، غیر از آنچه با حواس ظاهری شناخته‌ایم باید فرض کرد و به ظواهر امور نباید بسنده نمود.

البته حوادث روزگار و پیشرفت علوم تجربی، درستی گفتار این دو دانشمند (و پیش از ایشان، ابوالنجا الفارض) را تأیید نموده و به روشنی ثابت کرد تعاریف و حدودی که علمای منطق از راه جنس و فصل برای بسیاری از اشیاء محسوس وضع کردند، ناقص و سطحی است- چنانکه پیش از این نشان دادیم- تا چه رسد به حقایقی که از دسترس حس و تجربهٔ آدمی دورند! و اگر محققان بعدی به پیروی از این قاعده، در موجودات طبیعی ژرفنگری و تعمق می‌کردند و از راه تجربه و نیز تعقل، بیش از پیش در طبیعت جستجو نموده و می‌کاویدند اینک آگاهی از علوم طبیعی در میان مسلمین مقام و موقع دیگری داشت و با توجه به این که نقدها و آراء ابوالنجا و ابن تیمیه و امثال ایشان مدت‌ها پیش از نقادان غربی در جامعهٔ اسلامی بروز و ظهور نموده بود، تقدم مسلمانان در آینده نسبت به شناسائی بیشترِ نظامِ آفرینش و طبایع اشیاء محرز و مسلم می‌گردید به ویژه که قرآن کریم نیز مکرر مسلمین را در گرایش به این راه تشویق و تحریص، بلکه امر کرده بود و آیات شریفه‌ای چون:

﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: ۱۸۵].

﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [یونس: ۱۰۱].

و أمثال این دو، شاهد این مقال است.

۱- حکمة الإشراق، صفحهٔ ۲۱.

۲- چنانکه پیش از ابن تیمیه و سهروردی «ابوالنجا الفارض» نیز به این حقیقت اشاره کرده است و سخن او در این باره در فصل هفتم گذشت.

فایدۀ حد از دیدگاه ابن تیمیه

در اینجا پرسشی پیش می‌آید که آیا حد منطقی از دیده ابن تیمیه چه سودی دارد و آیا تلاش اهل منطق برای به دست‌دادن حدود، به کلی بی‌ارزش و بی‌فایده و لغو است؟!

ابن تیمیه در بخش دوم کتاب خود به این پرسش، پاسخ می‌دهد و در این باره می‌نویسد:

«اهل تحقیق و بینش، فائدۀ حد منطقی را همین اندازه می‌دانند که: حد موجب تمیز محدود از دیگر اشیاء می‌شود و از این جهت بی‌شباهت به اسم نیست، اما این که گمان رود فایدۀ حد آنست که صورت کاملی از محدود و حقیقت آن را تعریف کند، این ادعای طرفداران منطق یونانی یعنی پیروان ارسطو است و همچنین مسلمانانی که در پی آن‌ها رفته و از ایشان تقلید کرده‌اند و دیگران».

«المحققون من النظار یعلمون أن الحد، فائدته: التمییز بین المحدود وغیره کالاسم. لیس فائدته تصویر المحدود وتعریف حقیقته وانما یدعی هذا، أهل المنطق- الیوناني- أتباع ارسطو- ومن سلك سبیلهم وحذاحذ وهم تقلیداً لهم من الإسلامیین وغیرهم»[۱].

آنگاه ابن تیمیه خاطر نشان می‌سازد که اگر می‌بینیم بیان حدود منطقی بر روش پیروان ارسطو در مباحث اصول دین و فقه اسلامی راه یافته است این نفوذ، پس از غزالی یعنی از اواخر قرن پنجم هجری روی داده و پیش از آن بی‌سابقه بوده است و همۀ متفکران، و متکلمان اسلامی از معتزله و أشاعره و کرامیه و شیعه و پیروان ائمۀ أربعه و دیگران برای حدود منطقی بیشتر از این ارزشی قائل نبوده‌اند که محدود را از دیگر اشیاء جدا می‌کند و موجب تمیز آن می‌شود.

سپس ابن تیمیه به عنوان نمونه، از کتاب «شرح الإرشاد»[۲] گفتار امام الحرمین جوینی را در این باره می‌آورد که وی گفته است:«مقصود از وضع حدود در اصطلاح

۱- الرد علی المنطقیین، صفحۀ ۱۴.

۲- این کتاب در علم کلام نوشته شده و توضیحی است بر کتاب: «الإرشاد في قواعد الاعتقاد» اثر متکلم مشهور اهل سنت، ابوالعمالی عبدالملک بن عبدالله جوینی (متوفی در سال ۴۷۸ هجری قمری) که شاگردش ابوالقاسم انصاری آن را شرح کرده است. جوینی استاد غزالی بوده و به امام الحرمین شهرت دارد.

متکلمان، پرداختن به خاصیت و حقیقتی از اشیاء است که موجب جدائی هرچیز از دیگر چیزها می‌گردد».

«القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين، التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره»[۱].

آنگاه ابن تیمیه از کتاب «معیار العلم» اثر ابوحامد غزالی نقل می‌کند که او گفته است:

«چون وضع حدِ منطقی در نهایت دشواری است، متکلمان به همین اکتفا کرده‌اند که مقصود از حد، تمیز اشیاء از یکدیگر است».

«... لما عسر اكتفى المتكلمون بالتمييز»[۲].

سپس ایراد غزالی را بر متکلمان می‌آورد که وی گفته:

«اگر چنان باشد که متکلمان گویند، لازم آید در هنگام وضع حد، تنها به خواص اشیاء بسنده گردد و مثلاً در باره حد اسب گفته شود: شیهه زننده! و در باره حد انسان بگوئیم خندان! و در باره حد سگ گفته شود: پارس‌کننده! و این از غرض منطقی در تعریف ذات اشیاء بسیار دور است».

«ويلزم عليه الاكتفاء بالخواص فيقال في حد الفرس، أنه الصال! وفي حد الانسان انه الضحاك وفي الكلب، انه النباح وذلك في غاية البعد من غرض التعريف لذات المحدود»[۳].

ابن تیمیه در پاسخ غزالی می‌گوید:

«حدودی که منطقیان آورده‌اند نیز بیش از این چیزی را نمی‌رساند و تصویر حقیقی از ذات اشیاء را به دست نمی‌دهد»!

«كذالك سائر الحدود في غير محصلة لتصوير ذات المحدود»[۴].

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۱۶.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۲۱، مقایسه شود با معیار العلم، چاپ مصر (به کوشش دکتر سلیمان دنیا) صفحهٔ ۲۸۳.

۳- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۲۱، مقایسه شود با معیار العلم، صفحهٔ ۲۸۳ (با اندک اختلافی در الفاظ).

۴- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۲۳.

یعنی خواه انسان را «حیوان خندان» بگوئیم یا به قول اهل منطق «حیوان ناطق» بخوانیم، چندان تفاوتی نخواهد داشت و به هر صورت، از حقیقت انسان و ژرفنای ذات او پرده برداشته نشده و این الفاظ، معرف گوهر آدمی نیست. تنها چیزی که هست به قول ابن تیمیه، فایدهٔ این حدود اینست که: «همچون نام‌ها، معلومات انسان را به یاد وی می‌آورند- نه آن که صورتِ حقیقیِ اشیاء را به دست دهند- و نیز سبب تمیز چیزی از دیگر اشیاء می‌شوند و یا این که از راه مقایسه و سنجش میان چیزهائی، موجودی را به طور سطحی تعریف می‌نمایند».

«... وإنما المقصود أنها من جنس فائدة الأسماء وأنها مذكرة لا مصورة أو معرفة بالتسمية مميزة للمسمى من غيره أو معرفة بالقياس»[۱].

وجود و ماهیت

ابن تیمیه در خلال بحث حدود به مباحث گوناگونی به تناسب می‌پردازد که بسی در خور اهمیت و ارزش‌اند و در منطق و فلسفه سخت مورد توجه قرار دارند، از جمله اختلاف «وجود» و «ماهیت» و فرق میان «ذاتی» و «عرضی» است.

در بارهٔ موضوع نخست، بهتر آنست که در فلسفه گفتگو از آن به میان آورده شود و به صورتی گسترده در پیرامون آن سخن گفته آید، در اینجا همین اندازه یادآور می‌شود که ابن تیمیه به تقدم ماهیت بر وجود یا وجود بر ماهیت و به جدائی آن دو از یکدیگر عقیده ندارد و ماهیت هرچیزی را عین وجود آن چیز می‌داند و از اینرو وی را باید نقطهٔ مقابل متفلسفان ارسطوئی دانست که بنا به قول صدر الدین شیرازی (متوفی در سال ۱۰۵۰ هجری قمری) وجود و ماهیت را در جهان خارجی، دو چیز مغایر با یکدیگر می‌شمردند! و عقیده داشتند که: «... فهما متغاير ان في الأعيان»[۲].

ابن تیمیه در این باره می‌نویسد: «وجودِ هر چیزی در خارج از ذهن، عین ماهیتِ خارجی آن است».

«... فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته التي في الخارج»[۳].

۱- الرد على المنطقيين، صفحهٔ ۴۳.

۲- الأسفار الأربعة، چاپ دارالمعارف الإسلاميه، جزء اول، صفحهٔ ۶۳.

۳- الرد على المنطقيين، صفحهٔ ۶۵.

بنابراین، باید گفت که ابن تیمیه در بحث از وجود و ماهیت، با تمام منطقیان سر ناسازگاری ندارد و حکمائی که در منطق نیز صاحبنظر به شمار می‌روند چون شیخ إشراق و دیگران، با ابن تیمیه همراه هستند از آنجا که ایشان وجود را أمری إعتباری می‌دانند و به إصالت ماهیت عقیده دارند.

تنها مخالفت ابن تیمیه با دو دسته است، نخست کسانی که به تغایر وجود و ماهیت در جهان خارجی عقیده دارند و به قول ابن تیمیه ادعا می‌کنند که:

«ان الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها»[(۱)].

و این دو دسته، مشائیان و پیروان ارسطو هستند.

دوم کسانی که ماهیت و وجود را در جهان خارج از ذهن، با یکدیگر متحد می‌دانند ولی در تحلیل عقلی و عالم ذهنی، آن دو را از هم جدا می‌شمرند، و ابن تیمیه در کتاب خود به این دسته چندان نپرداخته و جز در آنجا که عقیدهٔ خود را اظهار داشته است همت به رد نظر ایشان بر نگماشته است و شاید این نظر در روزگار ابن تیمیه رواج نداشته شایع نبوده است.

به هر صورت ابن تیمیه در آنجا که می‌نویسد:

«اگر این قید آورده شود و گویند وجود ذهنی! وجود مزبور، همان ماهیتی باشد که در ذهن است و چون گویند ماهیت اشیاء خارجی! این ماهیت عیناً همان وجود خارجی اشیاء است».

«واذا قيد وقيل الوجود الذهني كان هو الماهية التي في الذهن، واذا قيل ماهية الشيء في الخارج كان هو عين وجوده الذي في الخارج»[(۲)].

با این بیان، ابن تیمیه نشان داده که با تفکیک ماهیت از وجود، در ذهن موافقت ندارد!

به نظر نویسنده، مغایرت وجود با ماهیت در عالم عقل از استوارترین آراء مبحث وجودشناسی است و در اینجا با ابن تیمیه همراه نیستیم.

از میان متأخران، صدر الدین شیرازی که به ژرف‌نگری در مباحث وجود شهرت دارد در کتاب «الأسفار الأربعه» که به منزلهٔ دائرة المعارف فلسفی او است، می‌نویسد:

۱- الرد على المنطقيين، صفحات ۶۴ و ۶۵.

۲- الرد على المنطقيين، صفحات ۶۴ و ۶۵.

«حق به نزد ما- چنانکه گذشت- اینست که میان ماهیت و وجود هیچ مغایرتی در واقع نیست، این عقل است که می‌تواند برخی از موجودات را به ماهیت و وجود تحلیل کند و میان آن دو اتصاف و نسبتی قائل شود».

«الحق عندنا- کما مر- أنه لیس بین الماهیة والوجود مغایرة في الواقع أصلا بل للعقل أن یحلل بعض الموجودات الي ماهیة و وجود ویلاحظ بینهما اتصافاً ونسبة»[۱].

سبزواری در منظومهٔ فلسفی خویش نیز همین رأی را پذیرفته و می‌گوید:

إن الوجـــود عـــارض الماهیـــة تصـــورا، والتحـــدا هویـــة[۲]

آری، هرچند وجود و ماهیت در خارج از ذهن با یکدیگر متعددند ولی در مقام تصور، مفهوم وجود که عبارت از بروز و ظهور یا تحقق و ثبوت أشیاء باشد متضمن ویژگی‌های موجودات نبوده و ماهیت آن‌ها را توصیف نمی‌کند و با صرفنظر از چگونگی اشیاء، به ثبوت و ظهورشان در خارج یا واقع، حکم می‌دهد، خواه مفاد این حکم، اعتبار محض بوده و مولود ساختمان ذهن باشد[۳]، یا حقیقت داشته و کاشف از آن باشد که وجود و ماهیت در واقع دو چیز مغایر یکدیگرند.

از جمله دلائلی که بر اثبات این معنی می‌توان آورد یکی «صحتِ سلبِ وجود از ماهیت» است، با این که ماهیت از ذات و ذاتیات خود سلب نمی‌شود، مثلاً می‌توان گفت «غول وجود ندارد» ولی نمی‌توان گفت: «غول، غول ندارد!!».

دلیل دیگر اینست که: در حمل وجود بر ماهیت، نیاز به برهان داریم ولی در حمل ماهیت برخود و بر ذاتیاتش به دلیل احتیاج نیست، چنانکه اگر ادعا کردیم: «عقلِ مجرد وجود دارد». باید برهان نشان بدهیم ولی چون گفتیم: «عقل مجرد، شعور دارد»! نیازمند به ارائهٔ دلیل نیستیم.

در همین زمینه است که سبزواری گوید:

لصـحة السـلب عـلي الكـون فقـط ولافتقـــار حملـــه إلی الواســـط[۴].

۱- الأسفار الأربعة، چاپ دار المعارف الإسلامیة، جزء اول، صفحهٔ ۶۲.

۲- اللئالی المنتظمه، بخش فلسفی، صفحهٔ ۱۸، چاپ سنگی.

۳- چنانکه از معاصرین، آقای حائری مازندرانی صاحب کتاب «حکمت ابوعلی سینا» بر این قول رفته‌اند.

۴- اللئالی المنتظمه، بخش فلسفی، صفحهٔ ۱۸.

البته این رشته سرِ دراز دارد و جای گستردن آن در این کتاب نیست و در اینجا، همین اندازه اشاره کافیست که دانسته شود ابن تیمیه بیشتر با نظر دسته‌ای از اهل منطق و ارسطوئیان مخالف بوده که به مغایرت وجود از ماهیت در خارج از ذهن عقیده داشته‌اند و در این مقام گفته است:

«اگر میان وجود و ثبوت به قید خارج‌بودن هردو از ذهن، به جدائی قائل شویم غلط بزرگی مرتکب گشته‌ایم و همچنین است در صورتی که میان وجود و ماهیت با دعوی خارج‌بودن آن دو از ذهن، تفکیک کنیم.

«فالتفریق بین الوجود والثبوت مع دعوی أن کلیهما في الخارج، غلط عظیم! وکذلك التفریق بین الوجود والماهیة مع دعوي أن کلیهما في الخارج»[۱].

ذاتی و عرضی

ابن تیمیه در بحث از ذاتی و عرضی به چند موضوع پرداخته است.

یکی این که می‌نویسد:

«اختلاف و تفاوتی که اهل منطق میان عرضی لازم و ذاتی قائل شده‌اند دور از حقیقت است و مثلاً جفت‌بودن و تک‌بودن، نسبت به أعداد که آن را عرضی لازم می‌شمارند با حیوان و ناطق‌بودن برای انسان که این را ذاتی دانند، تفاوتی ندارد و اگر بگویند:

ممکن است مفهوم عدد ۴ و عدد ۳ به ذهن خطور کند بدون این که جفت‌بودن و تک‌بودن آن دو، در نظر آید! پاسخ داده می‌شود که: ممکن است مفهوم «انسان» هم در ذهن وارد شود بدون توجه به ناطق‌بودن و یا حیوان‌بودن او! و چون بگویند که: در این صورت، تصورِ کاملی از «انسان» نشده، پاسخ داده می‌شود: در آن صورت نیز تصورِ کاملی از عدد ۴ و عدد ۳ نشده است»!

«... ان ما ذکروه من الفرق بین العرضي الازم للماهیة، والذاتي لا حقیقة له، فانّ الزوجیّة والفردیّة للعدد الزوج والفلاد مثل الحیوانیّة والنطق للانسان... واذا قیل: انه یمکن أن یخطر بالبال الأربعة والثلاثة فیفهم بدون أن یخطر بالبال کون ذلك عدد شفعاً أو وتراً! قیل: یمکن

۱- الرد علی المنطقیین، صفحات ۶۵ و ۷۰.

أن يخطر بالبال الإنسان، مع أنه لم يخطر بالبال أنّه ناطق ولا أنّه حيوان! واذا قيل: ان هذا لا يكون تصوراً تامّاً، الأربعة والثلاثة»[۱].

منطقیان برای جدانمودن ذاتی از عرضی، ضوابطی آورده‌اند که مهمترین آن‌ها اینست که ذاتی هرچیزی، در مقام تعقل بر ذات یا ماهیت آن چیز تقدم دارد ولی عرضی چنین نیست (چه عرضی لازم باشد یا مفارق) و به قول خواجهٔ طوسی در کتاب «أساس الاقتباس»:

«... تصور آن ذاتی بر تصور ماهیت، سابق بود بر تبت. چه تصورِ آن ذاتی، علتِ تصورِ ماهیت بود»[۲].

در همین زمینه سبزواری گفته است:

ذاتـــي شـــيء لـــم يكـــن معلـــلا وكـــان مـــا يســـبقه تعقـــلا[۳]

اما ابن تیمیه این نظر را نمی‌پذیرد و عقیده دارد که چون در دنیای خارج از ذهن، تقدم ذاتی نسبت به ذات یا ماهیت اشیاء حقیقت ندارد لذا در ذهن هم به طور طبیعی مقدم واقع نمی‌شود، زیرا ذهن، در فهم حقایق أشیاء تابعِ خارج است نه خارج، تابعِ ذهن! و در این باره می‌نویسد:

«مقدم‌بودن امور ذاتی بر ذات اشیاء، خبری است که از قرارداد اهل منطق حکایت می‌کند! (یعنی امر ضروری و طبیعی نیست) چون، ایشان در ذهن خود ذاتیات را پیش‌افکنده و ذات یا ماهیت را به تأخیر آورده‌اند و این زورگوئی محض است! و هرکس نیز به این تقدم و تأخر قائل شده تقلید از ایشان کرده و معلومست که حقایق خارجی بیَ نیاز از ما بوده و تابعِ تصوراتِ انسان نیستند، بلکه تصوراتِ ما تابعِ آن‌ها است. بنابراین، اگر ما امور ذاتی اشیاء را مقدم فرض نمائیم و ذات و ماهیت آن‌ها را به تأخیر آوریم، در جهان خارجی چنین ترتیبی روی نداده است...»

۱- الرد علی المنطقیین، صفحات ۶۵ و ۷۰.

۲- أساس الاقتباس، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۲۳.

۳- اللئالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۲۹.

باید توجه داشت «غیرقابل تعلیل‌بودن» که در مصراع اول شعر سبزواری آمده، ویژهٔ امور ذاتی نیست چرا که در «عرضیِ لازم» نیز مصداق دارد و مثلا زوجیّت نسبت به عدد ۴ تعلیل‌بردار نیست.

«ان هذا خبر عن وضعهم، إذا هم يقدمون هذا في أذهانهم ويؤخرون هذا، وهذا تحكم محض، فكل من قدم هذا، دون هذا فإنما قلد هم في ذلك ومعلوم ان الحقايق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها. فليس اذا فرضنا هذا مقدماً وهذا مؤخراً يكون هذا في الخارج كذلك»[۱].

ابن تیمیه در تأیید سخن مزبور می‌نویسد:

«منطقیان خود گویند که: ذاتیات همان أجزاء ماهیت اشیاءاند که در ذهن و در خارج از ذهن، بر ذات و ماهیت اشیاء تقدم دارند! و این اجزاء صفات أشیاء اند. و اشیان، صفت را بر موصوف در جهان خارج، مقدم کرده‌اند! و این ادعائی است که عقل به روشنی و صراحت، نادرستی آن را در می‌یابد».

«... انهم قالوا الذاتيات هي اجزاء الماهية وهي متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج! و الأجزاء هي هذه الصفات. فجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليه في الخارج وهذا مما يعلم بصريح العقل بطلانه»[۲].

تأیید نظر و تعقیب رأی ابن تیمیه:

در تأیید نظر ابن تیمیه می‌گویم که منطقیان، شکل مثلث را فی المثل نسبت به ماهیت آن، ذاتی می‌شمارند و نیز ناطق‌بودن (یعنی داشتن قدرت تعقل و نطق درونی) را نسبت به انسان، از امور ذاتی می‌دانند، اینک آیا می‌توان گفت که شکل مثلث در جهان خارج از ذهن، از ماهیت مثلث پیش افتاده است؟!! یا باید اعتراف کرد که این تقدم، صرفاً یک امر ذهنی و اعتباری است؟

همچنین آیا می‌توان به درستی قبول نمود که قدرت تعقل در آدمی، مقدم بر ذات و ماهیت او است؟

روشن است که این امور نمی‌توانند در خارج چنان باشند که منطقیان در عالم ذهن آن‌ها را فراهم آورده و چنین حکم می‌کنند! و لذا اگر در ذهن، تصور ذاتیات بر تصور ذات و ماهیت اشیاء در رتبه و مقام سبقت داشته باشد، این تقدم از خواص ذهن

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۷۱.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۷۳.

انسان و مولود ادراکات ذهنی ما است و عقل است که گاهی ضمن «تحلیل» امور، اعتبار تقدم و تأخر را پدید می‌آورد و إدراکات اعتباری ذهن، کاشف از واقعیت نبوده ممیز حقیقت اشیاء به شمار نمی‌آیند و از همینرو نمی‌توان به استناد امر اعتباری و ذهنیِ مزبور، میان «ذاتی» و «عرشیِ لازم» در جهانِ بیرون از ذهن، تفاوتی قائل گردید، البته ابن تیمیه پا را از این مقام فراتر نهاده و ادعا می‌کند تقدم و تأخر مزبور در عالم ذهن نیز به طور طبیعی راه ندارد، بلکه صرفاً مولود قرار داد و وضع اهل منطق است «ان هذا خبرعن وضعهم اذهم يقدمون هذا في أذهانهم ويؤخرون هذا»[۱] و به نظر ما هرچند بنیاد سخنِ او استوار می‌باشد که سبقت ذاتی بر ذات، در خارج حقیقت ندارد ولی گمان می‌رود ساختمانِ ادراکی و عقلی ما، به هنگام تحلیل، نوعی تقدم مثلاً برای شکل مثلث نسبت به ماهیت کلی آن قائل شود به این اعتبار که اگر شکل مزبور در میان نباشد اساساً مثلث وجود نخواهد داشت چنانکه اگر نیروی تعقل نباشد، انسان در میان نخواهد بود، اما به طوریکه گذشت این اعتبارات آینهٔ تمام نمای خارج نیستند و حقایق اشیاء را نشان نمی‌دهند و در خارج، شکل مثلث بر ماهیت آن و نیروی نطق و تعقل بر ذات انسان تقدم و سبقت ندارد.

البته تحقیقِ این که منشاءِ امور اعتباری چیست؟ و چرا گاهی عقل در مقام تحلیلِ امور، برای برخی از قضایای غیر واقعی ناگزیر اعتبار قائل می‌شود از وظیفهٔ این کتاب بیرون و مربوط به «ذهن شناسی» یا «روانشناسی فلسفی» است که در بحث از «حدود معرفت و ارزش ادراکات» باید از آن سخن گفت.

دور منطقی در گفتار اهل منطق!!

دیگر از مباحثی که ابن تیمیه دربارهٔ «ذاتی» مطرح نموده و آراء منطقیان را در این زمینه نقد و تخطئه کرده این موضوع است که ابن تیمیه می‌نویسد:

«حقیقت گفتار منطقیان که از یک سو گویند (ذاتی) را از (غیر ذاتی) نتوان شناخت تا این که (ماهیت و ذات اشیاء) آگاه نتوان شد مگر این که (صفات ذاتی) که ماهیت از آن‌ها فراهم آمده، شناخته شود! مستلزم دور (و باطل) است»!

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۷۱.

«... فحقيقة قولهم أنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلف الماهية! وهذا دور»[۱].

به عقیدهٔ ما این ایراد که در اثر احاطه به جوانب موضوع پیش آمده، موجه به نظر می‌رسد.

آیا «کلی» در خارج وجود دارد؟

از بحث دربارهٔ امور «ذاتی» که بگذریم مباحث مهم دیگری در کتاب ابن تیمیه جلب نظر می‌کند که یکی از آن‌ها موضوع ذهنی‌بودن «کلی منطقی» است!

ابن تیمیه در این زمینه می‌نویسد:

«(ادراک کلیات) از ویژگی‌های احوال عقل است که بدان‌ها از حس جدا می‌شود، چرا که حس، جز به اشیاءِ معین تعلق نمی‌گیرد ولی عقل، امور را به صورت کلی و مطلق درمی‌یابد»!

«... من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس إذا الحس لا يعلم الا معيناً والعقل يدركه كلياً مطلقاً»[۲].

توضیحِ آنچه ابن تیمیه آورده چنین است که ما، در ادراکات خود گاهی با تصورات مشخص و معینی روبرو هستیم مانند تصور فلان دوست، یا فلان کتاب این تصور که نمایندهٔ تأثیراتِ حواسِ ما می‌باشد در اصطلاح منطق، «تصور جزئی» نام دارد.

و گاهی تصورات ما، در شکل کلی ظهور و بروز می‌کنند مانند تصوری که از مطلقِ «انسان» در ذهن داریم که با أفراد نامحدود قابل تطبیق می‌باشد، در این مقام، عقل، صفات مشترکِ أفراد را از موارد اختلاف ایشان تجرید می‌کند و قالبی می‌سازد که در فن منطق به آن «تصور کلی» می‌گویند چنانکه قالب «انسان کلی» در ذهن ما عبارتست از: «جسمی که نموکننده و حساس و متحرک به اراده و دریابندهٔ همین کلیات» باشد و این تصور، منحصر و منطبق به فرد خاصی نیست، بلکه چنانکه گفتیم افراد نامحدودی مصداق آن واقع می‌شوند.

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۷۷.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۱۷.

ابن تیمیه در اینجا به منطقیان اعتراض دارد که چرا می‌پندارند کلیات، در جهانِ خارج از ذهن نیز مانند آنچه در ذهن ساخته شده، وجود دارند! و در این زمینه می‌نویسد:

«اهل منطق، اشیاء را تصور می‌کنند و صورت کلیِ عقلی به آن‌ها می‌دهند و آنگاه دربارهٔ این کلیات سخن می‌گویند و می‌پندارند که دربارهٔ ماهیات مجرد از هر قید، سخن گفته‌اند، بدون این که ماهیات مزبور در عالم خارج، وجود داشته باشند! مثلاً می‌گویند: انسان، به اعتبار این که انسان است! و وجود، به إعتبار نفسِ وجود! و سیاهی، به اعتبار این که سیاهی است![1] و امثال این‌ها... و گمان می‌کنند این ماهیاتی که از همهٔ قیود سلبی و ثبوتی آن‌ها را مجرد و برهنه ساخته‌اند در خارج از ذهن بر همان صورتِ مجرد، وجود دارند! و این غلط است».

«... وهم يتصورون الشيء بعقولهم ويكون ما تصوره معقولاً بالعقل، فيتكلمون عليه ويظنون أنهم تكلموا في ماهية مجردة بنفسها من حيث هي هي! من غير أن تكون ثابتة في الخارج، فيقولون: الإنسان من حيث هوهو والوجود من حيث هوهو والسواد من حيث هوهو ونحو ذلك ويظنون ان هذه الماهية التي جرد وها عن جميع القيود السلبية والثبوتية محققة في الخارج على هذه التجريد وذلك غلط!»[2].

سپس ابن تیمیه برای این که نشان دهد «کلی منطقی» تنها یک امر ذهنی است موضوع مهمی را به میان می‌آورد و می‌نویسد: «اینطور نیست که هرچه را انسان در ذهن خود فرض و تقدیر کند، وجود آن چیز در خارج ممکن باشد! و همچنین هر حکمی که انسان نسبت به مفروضاتِ ذهنی خود می‌کند نمی‌تواند حکم درستی برای موجودات خارجی شمرده شود، زیرا إمکان به دو صروت به کار می‌آید، یکی «إمکان ذهنی» و دیگر «إمکان خارجی» إمکان ذهنی آن است که چیزی بر ذهن عرضه شود و ذهن به محال‌بودن آن علم حاصل نکند، بلکه بگوید: این ممکن است! نه از آنرو که می‌داند شیء مزبور «ممکن» است لیکن از آنرو که علم به «محال‌بودن» آن ندارد! با این که می‌شود وجود همان شیء در ظرفِ خارج، محال باشد.

۱- این حمل را در اصطلاح منطق، حمل اولی ذاتی گویند.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۱۷.

و اما إمکان خارجی آنست که از إمکان شیء، در عالمِ خارج از ذهن آگاهی به دست آید از این راه که با «وجود» آن در خارج برخورد علمی پیدا شود، یا از ملاحظۀ همانندش در خارج آگاهی حاصل گردد، یا چیزی که در قبولِ هستی «دورتر» از آن است در خارج از ذهن پیدا شود و از این راه معلوم گردد که شیءِ مزبور، به مراتبِ اولی إمکانِ وجود دارد».

«ليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج، وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج... فلان الإمكان يستعمل على وجهين، إمكان ذهني وإمكان خارجي! فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه بل يقول يمكن هذا! لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج. واما الإمكان الخارجي، فان يعلم امكان الشيء في الخارج وهذا يكون بان يعلم وجوده في الخارج، او وجود نظيره، او وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فاذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى»[۱].

ابن تیمیه از اینجا می‌خواهد نتیجه بگیرد کلیات منطقی همینقدر که در قوای عاقلۀ آدمی ظهور کرده‌اند دلیل نمی‌شود که در خارج از ذهن هم موجود باشند و یا حتی «امکان وجود» داشته باشند! بنابراین، اهل منطق که گمان می‌کنند کلیات در ظرفِ خارج نیز موجودند دچار اشتباه شده‌اند.

و سرانجام ابن تیمیه به عنوان نظر نهائی و «فصل الخطاب» دربارۀ کلی یا مطلق می‌گوید:

«در خارج از ذهن غیر از جزئیِ معین، چیزی نیست و در ظرفِ خارج، مطلقِ عام به اعتبار اطلاق و عمومیت، وجود ندارد! و اگر یک جزئیِ معین یافت شود مانند انسان یا حیوانِ معین، انسانیت هم که (یک موضوع کلی است) به صورت مشخص و مخصوص و مقید در ضمن آن یافت می‌گردد، نه به صورت عام و مطلق!»

۱- الرد على المنطقيين، صفحۀ ۳۱۸.

«وفصل الخطاب: أنه ليس في الخارج الا جزئي معين، ليس في الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقاً عاماً واذا وجد المعين الجزئي - فالإنسان والحيوان- وجدت فيه إنسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة»[۱].

آراء اهل منطق دربارۀ «کلی منطقی»

اینک مناسب به نظر می‌آید در زمینۀ آراء منطقیان و عقاید ایشان راجع به «کلی» تحقیقی کنیم تا معلوم شود که رأی ابن تیمیه با نظر کدام دسته از اهل منطق برخورد و ناسازگاری دارد.

دربارۀ «کلی منطقی» دو نظر در کتب منطقی دیده می‌شود، یکی آن که «کلی» در ظرف ذهن و هم در خارج وجود دارد، چنانکه ابن تیمیه از ارسطو و پیروان او حکایت کرده که به انواع کلیه در خارج از ذهن قائل بوده‌اند و در این باره می‌نویسد:

«ارسطو و پیروان او پنداشته‌اند که حقایق نوعیه، جدا از افراد و اشخاص معین، در خارج از ذهن موجودند».

«زعم ارسطو وذووه... أن الحقائق النوعية ثابتة في الخارج غير الأشخاص المعينة»[۲].

و ابن سینا در «إشارات» می‌نویسد:

«هر حقی، به اعتبار حقیقت ذاتی خود که به سبب آن، حق است، متفق و یگانه بوده و قابل اشارۀ حسی نیست».

«كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق، فهو متفق واحد غير مشار إليه»[۳].

ظاهراً مقصود ابن سینا در اینجا آنست که: «هرچیزی که وجودش ثابت و محقق است به اعتبار حقیقت کلیه‌ای که در آن وجود دارد، نامحسوس و غیر قابل اشاره می‌باشد». چنانکه قطب الدین رازی (متوفی در سال ۷۴۱ هجری قمری) در «محاکمات» همین معنا را برگزیده و می‌نویسد:

۱- مدرک فوق الذکر، صفحۀ ۸۴.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحۀ ۶۶ و ۶۷.

۳- إشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحۀ ۱۰۵.

«... ان کل موجود في الأعيان فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار اليه»[۱].

نظر دستهٔ دوم از اهل منطق، آن است که: «کلی» در اعیان خارجی وجود ندارد، بلکه یک امر ذهنی است چنانکه شهاب الدین سهروردی در کتاب: «حكمة الإشراق» تحت عنوان: «الضابط الخامس في أن الكلي ليس بموجود في الخارج» می‌نویسد:

«معنای عام در خارج از ذهن تحقق ندارد، زیرا اگر تحقق داشت البته برای آن یک نوع هویتِ ممتازی بود که به سبب همان هویت از غیر خود جدا می‌شد و تصورِ شرکت در آن نمی‌رفت و مشخص می‌گردید با این که فرض آنست که معنایش عام و نامشخص باشد! و این محالست».

«هو أن المعني العام لا يتحقق في خارج الذهن، إذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره ولا يتصور الشركة فيها فصارت شاخصة وقد فرضت عامة وهو محال»[۲].

چنانکه ملاحظه می‌شود این نظر همانست که ابن تیمیه دربارهٔ «کلی منطقی» ابراز داشته و بنابراین، نقد او در این موضوع با آراء عموم اهل منطق برخورد ندارد و خود ابن تیمیه نیز که بر آراء منطقیان احاطهٔ کافی داشته از این معنا واقف بوده است، چنانکه گوید:

«در این کلیِ مطلقِ لابشرط، اهل منطق نزاع دارند که آیا در خارج موجود است یا نه؟»

«... وهذا الكلي المطلق لا بشرط، قد يتنازعون هل هو موجود في الخارج أم لا؟»[۳].

اما چون مبتکرِ فنِ منطق (یعنی ارسطو) بدانگونه که ابن تیمیه آورده، به وجود أنواع کلیه در خارج از ذهن عقیده داشته لذا نقد این نقاد بزرگ اسلامی متوجه مسئلهٔ مزبور نیز شده است.

نقد کیفیت حصول قضایای کلی

در میان پیروان ارسطو و «مشائی‌ها» این مسئله از دیرباز مطرح بوده که قضایای کلی چگونه در ذهن پدید می‌آیند؟ منطقیان که تابع معلم خود یعنی ارسطو بوده‌اند در

۱- محاکمات، چاپ تهران (در حاشیه شرح اشارات طوسی) جزء ثالث، صفحهٔ ۹ و ۱۰.

۲- حكمة الإشراق، چاپ تهران، صفحهٔ ۱۷.

۳- الرد على المنطقيين، صفحهٔ ۸۴.

این باره متشبث به «عقل فعال» شده‌اند! یعنی همان عقل مجردی که در خارج از وجود انسان بوده و به قول آن‌ها مبدء صدور قضایایِ کلی در ذهن آدمی است!

ابن تیمیه عقیده دارد که قضایای کلی را ذهن بشر از راه «تمثیل» می‌سازد و هیچ نیروی بیرونی و مفروضی مانند «عقل فعال» و امثال آن در ساختن قضیهٔ کلی دخالت ندارد و در این زمینه می‌نویسد:

«علم به قضایای کلی ناگزیر سببی باید داشته باشد، پس اگر منطقیان آن را به شیوهٔ شناخت غائب از طریق شاهد، بشناسند و توجه کنند که حکم هرچیز با حکم همانندش یکی است، همانگونه که چون شناختیم: (این آتشِ حاضر، سوزاننده است) دانستیم که (آتش دیگر که حاضر نیست نیز سوزاننده می‌باشد)، زیرا مانند یکدیگرند و حکم هرچیز، حکم همانندش است، در این صورت گفته می‌شود این همان استدلال تمثیلی یا قیاس تمثیلی است که منطقیان می‌پندارند مفید یقین نبوده، بلکه ظنی است! اما در صورتی که بگویند: هنگام احساس جزئیات، قضایای کلی از سوی «عقل آفرین» در ذهن آدمی الهام می‌شود یا نفس، در وقت احساس جزئیات، استعدادی پیدا می‌کند که کلی از جانب عقل آفرین یا به قول ایشان «عقل فعال» بر او افاضه می‌گردد و امثال این سخنان (البته پندار گرایانه، سخن گفته‌اند!)».

«... فالعلم بتلك القضية الكلية لابد له من سبب فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد وان: حكم الشيء، حكم مثله كما إذا عرفنا ان هذه النار محرقة، علمنا ان النار الغائبة محرقة لأنها مثلها و: حكم الشيء، حكم مثله فيقال هذا استدلال بقياس التمثيل وهم يزعمون انه لا يفيد اليقين، بل الظن!... وإن قالوا بل عند الإحساس بالجزئيات يحصل في النفس علم الكلي من واهب العقل، او تستعد النفس عند الإحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها الكلي من واهب العقل او قالوا من العقل الفعال عندهم او نحو ذلك...»[۱].

آنچه ابن تیمیه در باره افاضه قضایای کلی از سوی «عقل فعال» می‌گوید در کتب پیروان ارسطو به تصریح آمده است، چنانکه ابن سینا در نَمَط سوم «اشارات» آنجا که از قوای نفس سخن به میان آورده می‌نویسد:

۱- الرد علی النطقیین، صفحهٔ ۱۱۵.

«... در اینجا چیزی بیرون از جوهر ما وجود دارد که در آن، صورت‌هائی گرد آمده‌اند که ذاتاً معقول هستند چون آن چیز، جوهری عقلی است که در مقام فعلیت قرار دارد لذا هرگاه میان نفوس ما و آن جوهر، پیوندی رخ دهد از آنسو، صُوَر عقلیِ مخصوصی در نفوس ما نقش خواهد بست!»

«... ان هیهنا شیئاً خارجاً عن جوهرنا، فیه الصور المعقولة بالذات إذهو جوهر عقلي بالفعل، إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما، ارستم منه فيها الصور العقلية الخاصة»[1].

و دانستیم که ابن تیمیه برخلاف رأی فلاسفهٔ مشاء، عقیده دارد که ذهن آدمی قضایای کلی را از راه «تمثیل» می‌سازد بدون این که جوهر مستقلی در خارج از وجود انسان به نام «عقل فعال» در این سازندگی دخالتی داشته باشد اما در اینجا نکته‌ای است که تحقیق آن را در سخنان ابن تیمیه نیافتیم و آن نکته اینست که: پذیرفتیم قضایای کلی چنانکه ابن تیمیه اظهار داشته از راه «تمثیل» ساخته می‌شوند ولی حافظهٔ مادیِ انسان، معانی و قضایای کلی و مجرد را چگونه و در چه جائی ضبط می‌کند و به یاد می‌آورد؟

اینجا است آن نقطهٔ حساسی که پیروان ارسطو را در اندیشهٔ «عقل فعال» افکنده و عقیده دارند از آنجا که حافظهٔ انسانی تنها در خور آنست که جزئیات را ضبط کند پس ناگزیر باید در بیرون از وجودِ ما، نیروئی باشد که کلیات مجرد و غیر قابل تقسیم را حفظ کند و در لحظهٔ مقتضی آن‌ها را در نفوس انسانی إلقاء نماید و این نیروی خارجی، همان «عقل فعال» است چنانکه ابن سینا در کتاب «إشارات» با عطف توجه به همین نکته می‌نویسد:

«ما در معقولات، نظیرِ این دو حالت را می‌یابیم و مقصودم از این دو حالت، فراموشی و به یادآوردن امور است، لیکن جوهری که معقولات در آن نقش بسته‌اند چنانکه برای تو روشن شد، جوهری جسمانی نیست و نیز قابل تقسیم نمی‌باشد. بنابراین، چیزی از قبیل قوهٔ متصرفهٔ مادی و چیزی همچون أنبار در آن وجود ندارد!... زیرا امور معقول در جسم نقش نمی‌بندند پس باقی می‌ماند همین که در اینجا چیزی بیرون از گوهرِ ذاتِ ما وجود داشته باشد که صورت‌های کلی که ذاتاً معقول هستند در آن گرد آمده‌اند»...

۱- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۹۶.

«نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين أعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير جسماني ولا منقسم، فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة!... لأن المعقولات لا ترتسم في جسم، فبقى أن هيهنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا، فيه الصور المعقولة بالذات!...»[1].

در برابر این بیانِ ابن سینا، پاسخی که در دست داریم از ابوحامد غزالی در کتاب «تهافة الفلاسفة» است که اساساً کلی معقول را نفی می‌کند و ادعا دارد در عقل نیز مانند حس، چیزی به عنوان «کلی» موجود نیست، بلکه همان جزئیاتِ حسی به صورت دیگری در عقل ظهور می‌کنند و در این باره می‌نویسد:

«آن معنایِ کلی که شما مقرر داشته و در عقل حلولش داده‌اید، مسلم نیست! بلکه در عقل چیزی جز آنچه در حس می‌آید حلول نمی‌کند لیکن در حس، امور مجموعاً وارد می‌شوند و حس توانائی ندارد تا آن‌ها را از یکدیگر تفکیک کند و جدا سازد ولی عقل بر این کار قادر است، آنگاه چون امور از یکدیگر تفکیک شدند بدون قرائن در عقل باقی می‌مانند، به همان صورتِ جزئی که پیش از این به همراه قرائن به نظر می‌رسیدند، جز این که صُوَرِ ثابتِ عقلی با اشیاء خارجی و نظایر خود نسبتِ یگانه‌ای دارند و به این معنی گفته می‌شود که آن صُوَر، کلی هستند...»

«ان المعني الكلي الذي وضعتموه حالاً في العقل غير مسلم! بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس! ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله. ثم إذا فصل، كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئياً كالمقرون بقرائنه إلا أن الثابت في العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة، فيقال أنه كلى على هذا المعنى...»[2].

البته آنچه غزالی گفته مورد اعتراض واقع شده و ابن رشد در کتاب «تهافة التهافة» می‌نویسد: «اگر موضوع چنین باشد (که غزالی می‌گوید) پس فرقی میان ادراک حسی و ادراک عقلی نیست»!

۱- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۹۶.

۲- تهافة الفلاسفة، چاپ مصر (دار المعارف) صفحهٔ ۲۷۰.

«فانه لوكان هذا هكذا، لما كان بين إدراك الحس وإدراك العقل فرق»[۱].

ولی اعتراض ابن رشد موجه به نظر نمی‌رسد، زیرا همانگونه که غزالی تصریح کرده برای حس، قدرت تقسیم و دسته‌بندیِ امورِ مشابه نیست تا «کلی» به دست آید ولی عقل از این امتیاز برخوردار است و شاید نظر ابن تیمیه مبنی بر این که عقل از راه «تمثیل» کلیِ منطقی را می‌سازد اشاره به همین موضوع باشد.

قیاس منطقی از دیدگاه ابن تیمیه

ابن‌تیمیه قیاس را هم از حیث «مقدماتِ» آن و هم به لحاظ ارزش و اهمیتش مورد بررسی و نقد قرار داده است، آنچه مهم می‌نماید نظر ابن تیمیه دربارهٔ ارزش قیاس می‌باشد و این که آیا قیاس می‌تواند انسان را به دانش تازه‌ای که قبلاً از آن بی‌خبر بوده، نائل سازد یا نه؟

ابن تیمیه در این باره می‌نویسد:

«اهل بینش ضمن سخنان خود دربارهٔ منطق یونانی که منسوب به ارسطو است توضیح داده‌اند که آنچه منطقیان در باره صُورِ قیاس و موادِ آن گفته‌اند با وجود رنج بسیار و زحمات گرانی که در این راه بر خود هموار کرده‌اند فایدهٔ علمی ندارد، بلکه هرچه را بتوان به دستاویز قیاس منطقی از آن آگاه شد، ممکن است بدون قیاس نیز بر آن آگاهی یافت و هرچیزی که آگاهی بر آن از غیر طریق قیاس ممکن نباشد از راه قیاس نیز نمی‌توان آن را شناخت».

«لكن الذي بينه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب الى ارسطو صاحب التعاليم، ان ما ذكروه من صور القياس و مواده مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم»[۲].

ابن تیمیه در مقام تعلیلِ سخن گذشتهٔ خود می‌نویسد:

«چون هر قیاسی ناگزیر از داشتن یک قضیه کلی یعنی کبری است و قضیهٔ کلیِ مزبور ناچار باید به معلوماتی بیانجامد که از راه قیاس دانسته نشده‌اند- و گرنه دَور یا

۱- تهافة التهافة، چاپ مصر (دار المعارف) القسم الثانی، صفحهٔ ۸۵۷.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۱۶.

تسلسل لازم می‌آید!- پس چون اهل منطق ناچارند از این که قضایای کلی معلومی را در اختیار داشته باشند که از طریق قیاس به دست نیامده است، در این صورت می‌گوئیم که (ایشان پیش از آشنائی با آن قضیهٔ کلی، از مفرداتش آگاه بوده‌اند، زیرا) در میان موجودات هیچ موضوعی نیست که ذهنِ طبیعی انسان از غیر راه قیاس، یک شکل کلی برای آن بشناسد مگر این که مفرداتِ معین آن کلی را روشنتر و قویتر از خودش می‌داند»!

«اذا كان لابد في كل قياس من قضية كلية فتلك القضية الكلية لابد ان ينتهى الى أن تعلم بغير قياس- وإلا لزم الدور والتسلسل- فاذا كان لابد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس فنقول: ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية الكلية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية»[۱].

موضوع حساس در بحث از قیاس، توجه به این مسئله است که: «کبرای کلی قیاس چگونه و از چه راه به دست آمده؟ و در بیان فوق الذکر ملاحظه می‌شود که ابن تیمیه به این مسئله توجه مبذول داشته است.

اینک باید تحقیق کرد که با وجود آنچه گفته شد آیا از دیدگاه ابن تیمیه قیاسِ منطقی هیچ فائده‌ای در بر دارد یا نه؟ به نظر ابن تیمیه تنها سودی که برای قیاس می‌توان تصور کرد «بازشناسی و یادآوری» است چنانکه گوید:

«حاصل قیاس آنست که خاص در تحت عام مندرج می‌باشد و معلوم است که هرکس عام را بداند از شمول آن نسبت به افرادش نیز آگاهی دارد، اما این آگاهی دربارهٔ برخی از افراد گاهی از نظر پنهان می‌ماند (در این صورت استدلال قیاسی، ذهن را یادآوری می‌کند)... چنانکه منطقیان- مانند ابن سینا و دیگران- مثالی آورده‌اند دربارهٔ کسی که می‌پندارد فلان حیوان آبستن است! (در حالیکه نیست) به او می‌گویند: آیا نمی‌دانی که این حیوان اَستر است؟ گوید: آری، می‌گویند: آیا نمی‌دانی که اَستر آبستن نمی‌شود؟ در این هنگام متوجه می‌گردد که حیوانِ مزبور آبستن نبوده! بنابراین، اگر موضوعی را که کسی از آن غفلت داشته به او یادآور شوند از این کار، دانشی که پیش از آن نمی‌دانسته به دست نیاورده است».

۱- مدرک فوق الذکر، صفحهٔ ۳۱۶.

«... وحاصل القياس إدراج خاص تحت عام ومعلوم ان من علم العام فقد علم شموله لأفراده ولكن قد يعزب عنه دخول بعض الأفراد فيه... كما مثله المنطقيون- ابن سينا وغيره- فيمن ظن ان هذه الدابة تحمل، فيقال له: أما تعلم ان هذه بغلة؟ فيقول نعم! ويقال له: أما تعلم ان البغلة لا تحمل؟ فحينئذ يتفطن لأنها لم تحمل! فهذا وإن ذكر بشيء كان غافلاً عنه لم يستفد بذلك علم ما لم يكن يعلمه»[1].

داوری ما نسبت به نقدِ ابن تیمیه از قیاس

دانستیم که به عقیدهٔ ابن تیمیه آنچه را که می‌توان از طریق قیاس به دست آورد از راه دیگری (سهل‌تر از قیاس) ممکن است به آن نائل شد و فایدهٔ قیاس در بازشناسی و یادآوری است نه این که قیاس، مفیدِ علمِ تازه و دانش ناشناخته‌ای باشد! در این زمینه، ابن تیمیه مخالفینی دارد که با طرح سخنِ برخی از ایشان و رسیدگی به سخنان طرفین می‌توانیم بهتر داوری کنیم، از جملهٔ این مخالفان یکی ابوحامد غزالی است، غزالی از متفکران نامداری است که پیش از ابن تیمیه با فلسفهٔ ارسطو سخت به پیکار برخاسته ولی منطق ارسطو را پسندیده و آن را در قالب مثال‌ها و اصطلاحات جدیدی رونق داده است و به قول ابن تیمیه: «آن موازین پنجگانهٔ منطقی که غزالی در کتاب «القسطاس المستقیم» یاد می‌کند عیناً همان میزان‌های منطق یونانی است که ابوحامد، نام‌ها و اصطلاحاتش را دگرگون ساخته!».

«وابوحامد ذكر في القسطاس المستقيم الموازين الخمسة وهي منطق اليونان بعينه غير عباراته!»[2].

بنابراین، غزالی مدافع منطق و قیاس منطقی است و در دفاع از «جملهٔ متکلمان اسلامی بر قیاس» در کتاب «معیار العلم» می‌نویسد:

«از سخنان مخالفان منطق اینست که گویند: راهی که شما در إنتاج قیاس یاد نموده‌اید سودمند نیست، زیرا کسی که از مقدمات قیاس، چنانکه شما شرط کرده‌اید- آگاهی یابد، نتیجهٔ قیاس را به همراه مقدمات مزبور می‌داند، بلکه باید گفت، در

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۳۹ و ۳۴۰.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۷۳.

مقدماتِ قیاس، عین آن نتیجه وجود دارد. بنابراین، اگر کسی مثلاً دانست که: «انسان، حیوان است و هر حیوانی جسم است» در طی همین مقدمه دانسته که: «انسان جسم است» و از اینرو آگاهی از جسم‌بودن انسان، دانشی نیست که زائد بر آن مقدمات باشد و از آن‌ها استفاده شود، ما به این مخالفان پاسخ می‌دهیم که علم به نتیجه، دانش سومی است زائد بر آگاهی از هردو مقدمهٔ قیاس! اما مثال انسان و حیوان که گذشت، آن را جز برای محض مثال نیاورده‌ایم! و از این مثال در آنجا سود می‌برند که امکان دشواری مطلب به میان آید و اینجا چنین نیست! بلکه ممکن است نتیجهٔ قیاس برای آدمی معلوم نباشد ولی هردو مقدمهٔ آن به نزد وی روشن باشند! مانند این که آدمی می‌داند: «هر جسمی از اجزائی فراهم آمده و هرچه از أجزاء فراهم آید حادث است) با وجود این، انسان بی‌خبر از نسبت حدوث به جسم است و آگاهی ندارد که: (جسم، حادث است) بنابراین، نسبتِ حدوث به جسم، غیر از نسبتِ حدوث به چیزی است که اجزاء، در آن گرد آمده‌اند و همچنین غیر از نسبتی است که میان شیء أخیر و جسم برقرار می‌باشد! بلکه حکم به این که جسم حادث است، دانش تازه‌ای است که هنگامِ به دست‌آوردن دو مقدمه حاصل می‌شود و چون مقدمات مزبور باهم در ذهن إحضار شدند، در صورتی که نفس، به نتیجه توجه کند و آن را بخواهد، نتیجهٔ نامبرده به دست خواهد آمد».

«ومنها قولهم: ان الطريق الذي ذكر تموه في الإنتاج لا ينتفع به لأن من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات بل في المقدمة عين النتيجة! فان من عرف ان الانسان حيوان وان الحيوان جسم، فيكون قد عرف في جملة ذلك: ان الانسان جسم فلا يكون العلم بكونه جسماً، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات. قلنا: العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين، وأما مثال الإنسان والحيوان، فلا نورده الا للمثال المحض وإنما ينتفع به فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلاً وليس هذا من هذا الجنس بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده! فقد يعلم الإنسان ان كل جسم مؤلف وان كل مؤلف حادث وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم وان الجسم حادث فنسبة الحدوث إلى الجسم غير نسبة المؤلف إلى الجسم بل هو علم حادث

يحصل عند حصول المقدمتين وإحضارهما معاً في الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة»[۱].

غزالی در این بیان، برای اثبات آن که نشان دهد علم به «نتیجه» غیر از آگاهی نسبت به «مقدمات» قیاس است از مثال نخستین که در ابتدای بیانات او آمده عدول کرده و چنانکه ملاحظه شد به مثال دیگری پرداخته است!

اما در مورد مثال جدید جا دارد از غزالی سؤال کنیم: کبرایِ کلیِ مثالِ مزبور را که می‌گوید: «هرچه از أجزاء فراهم آمده باشد، حادث است» از کجا به دست آورده است؟

اگر این دانشمند محقق، کبرای قیاس خود را از راه «إستقراء» به دست آورده است در این صورت پیش از اظهار کبرای مزبور، باید به حدوث ترکیبی اجسام (که به قول غزالی از اجزاء فراهم آمده‌اند) آگاهی داشته باشد پس نتیجهٔ قیاس مبنی بر حدوث اجسام، علمِ تازه‌ای نیست.

و چنانچه کبرای کلیِ غزالی از طریق دیگری تهیه شده، آن طریق کدامست؟ آیا کبرای او از زمرهٔ «بدیهیات» و یا به اصطلاح منطقی از «أولیات» است؟ البته خیر! زیرا حکم به این که «هرچیزی دارای اجزاء باشد، حادث است» مورد قبول بسیاری از مردم و به ویژه ملحدین نیست و به همین جهت برای اثبات آن باید دلیل و برهان اقامه کرد! و اثبات امر بدیهی، نیاز به دلیل ندارد.

ناچار باید پذیرفت که غزالی این قاعده را از راه تمثیل منطقی فراهم آورده است، در این صورت قیاس به تمثیل باز می‌گردد! و از طریق تمثیل می‌توان به نتیجهٔ قیاس به صورت آسانتری نائل گردید و سخن ابن تیمیه را به یاد آورد که می‌گفت:

«كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي!»[۲].

اگر بخواهیم تحقیق کنیم که چگونه می‌توان از راه تمثیل به نتیجه‌ای که موردِ نظرِ غزالی است (یعنی حدوث ترکیبی اجسام) راه یافت باید بدانیم که شخص محقق در آغاز مطالعهٔ اشیاء ملاحظه می‌کند که: «حدوث برخی از اجسام با فراهم‌آمدن و ترکیبِ اجزاءِ آن‌ها ملازم است» اما چون با بسیاری از اجسام بعد از فراهم‌شدن اجزاءشان برخورد می‌کند، لذا حدوث آن‌ها را در نمی‌یابد، در اینجا راه تمثیل را پیش

۱- معیار العلم، چاپ مصر، صفحهٔ ۲۳۵ و ۲۳۶.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۳۹.

می‌گیرد و میان دو دسته از اجسام یک «وجه جامع» پیدا می‌کند که آن عبارت از «نیاز أجزاء به ترکیب» است. رفع این نیاز البته بدون «علت» ممکن نیست و دخالت علت در ترکیب اجسام، ملازم با امر جدیدی یعنی حدوث آن‌ها است.

نکتهٔ دیگری که ابن تیمیه به آن تصریح کرده بود و در مثال اخیر غزالی باید تحقیق شود اینست که می‌گفت:

«وحاصل القياس إدراج خاص تحت عام ومعلوم أن من علم العام فقد علم شموله لأفراده ولكن قد يعزب دخول بعض الأفراد فيه»[۱].

بنا بر قاعده‌ای که ابن تیمیه می‌گوید این قضیهٔ خاص یعنی: «اجسام (که از اجزاء فراهم آمده‌اند) حادث‌اند» در تحت این حکم عام که: «هرچه از اجزاء فراهم آمده حادث است» مندرج می‌باشد لیکن گاهی غفلت از آن، پیش می‌آید ولی می‌دانیم که رفع غفلت، بازشناسی و یادآوری است نه علم جدید و معلومات تازه! پس قیاس، علم نوینی را إفاده نمی‌کند، و می‌توان گفت: اگر خاص مندرج در عام نبود، نتیجهٔ قیاس تناسبی با مقدمهٔ آن نداشت! در حالیکه خود غزالی به گونه‌ای به این تناسب اعتراف دارد تا بدانجا که در کتاب «معیار العلم» می‌نویسد:

«نتیجهٔ قیاس، هرچند بالقوه داخلِ در مقدمات و تحتِ آنست چنانکه جزئیات در تحتِ کلیات قرار دارند، لیکن بالفعل دانشی زائد بر مقدمات است»!

«... ان النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات، فهي علم زائد عليها بالفعل»[۲].

چون پذیرفتیم که نتیجه، به هر حال داخل در مقدمات است نمی‌توانیم انکار کنیم که: قیاس موجب بازشناسی است. چنانکه اگر ما، به این قضیهٔ کلی در هندسه مسطحه توجه کردیم که: «مجموعهٔ زوایای هر مثلث دو قائمه است» و سپس با مثلثِ تازه‌ای برخورد نمودیم و با اعتماد بر قضیهٔ کلی، مجموعهٔ زوایای مثلث اخیر را نیز دو قائمه شمردیم، هرگز نمی‌توانیم إدعا کنیم که در این باره به دانش نوین و علم زائد و بدیعی نائل آمده‌ایم! زیرا قبلاً تمام مثلث‌ها را مشمول این اندازه می‌دانستیم و فقط از توجه به آن مثلثِ خاص غافل بودیم، پس در این نتیجه‌گیری، بیش از عقل، از

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۳۹.

۲- معیار العلم، طبع مصر، صفحهٔ ۲۳۹ و ۲۴۰.

«حافظه» و «ذاکرهٔ» خود یاری جسته‌ایم! لذا می‌توان گفت که تعبیر به «علمِ زائد بر مقدمه» در سخنِ طرفدارانِ قیاس، چندان درست نیست همانگونه که نتیجه، عیناً در مقدمه وجود ندارد! و آنچه غزالی در این باره از مخالفان قیاس بازگو نموده صحیح نمی‌باشد، آری مثالی که ابن تیمیه دربارهٔ «اَستر» از ابن سینا نقل کرد (و غزالی نیز آن را در معیار العلم آورده) شاهد بر این مقالست که نیروی «ذاکره» نقش مهمی در تطبیق نتیجهٔ قیاس با مقدمهٔ آن دارد و مقایسهٔ «تمثیل» با «قیاس» این معنی را بیشتر توضیح می‌دهد، در تمثیل، حکمی که می‌خواهیم دربارهٔ موضوعی صادر نمائیم نسبت به آن موضوع، بدون سابقه است یعنی ذهن، هیچگاه حکم را بر موضوع موردِ نظر، حمل نکرده و تنها بر موضوع دیگری نظیر آن حمل نموده است، پس سابقهٔ ذهنی نسبت به حکم تازه در میان نیست ولی در قیاس حکمی که به عنوان نتیجه به دست می‌آید سابقهٔ ذهنی دارد، هرچند این سابقه، صورت کلی و اجمالی داشته باشد.

اما سابقه‌ای که نتیجهٔ قیاس در کبرای کلی آن دارد به این صورت تفسیر می‌شود که در حقیقت، ذهن انسان به خود می‌گوید: «این حکم نسبت به مواضع نامحدود که شبیه یکدیگرند جاری و نافذ است» آنگاه چون با نتیجهٔ قیاس که یکی از آن موضوعات به شمار می‌آید برخورد کرد تصدیق می‌کند که این موضوع را در طی بی‌نهایت موضوع، قبلاً در نظر گرفته بود ولی نه به صورت مجزا و مشخص! پس إفراط موافقان قیاس که علم به نتیجه را دانشی زائد بر مقدمات می‌شمارند و تفریط مخالفان قیاس که در همهٔ أقیسه، به وجود عین نتیجه در مقدمه قائل هستند، هردو خطا است و حق را در اینجا نیز مانند بسیاری از مواضع دیگر، در حد اعتدال و بیرون از افراط و تفریط باید جست!

دفاع ابن تیمیه از تمثیل

یکی از طبیعی‌ترین شکل‌های استدلال، «تمثیل» است یعنی این که ما برای دو موضوع کاملاً همانند، حکم یکسان صادر کنیم و از یکی که معلوم است آن دیگری را که حکمش بر ما مجهول مانده دریابیم.

گاهی دو موضوع، کاملاً با یکدیگر مشابه نیستند ولی به سبب قدر مشترکی که دارند در برخی از احکام، یکسان و برابرند در اینجا ذهن، از موارد مشابه به علتِ حقیقی مشابهت سیر و ارتقاء پیدا می‌کند و به دنبال‌یافتن «وجه جامع» و «مناط

حکم» نسبت به آن دو، به فعالیت می‌پردازد تا بتواند احکام را از یکی، به دیگری منتقل سازد و از حکمِ «معلوم» حکمِ «مجهول» و از «شاهد»، «غایب» را دریابد.

به نظر می‌رسد بنیادِ کارِ بسیاری از اکتشافات علمی بر تمثیل استوار بوده است به این معنی که ذهن مکتشف، از موردی به مشابه آن متوجه شده و یا ذهن، از برخورد با موارد مشابه، به «علت مشابهت» جلب گردیده و از اینرو به کشف تازه‌ای توفیق یافته است.

تمثیل منطقی از دیرباز مورد توجه متکلمان و فقهای بزرگ اسلامی بوده و در اصطلاح ایشان «قیاس» نام گرفته است[۱]. یعنی تمثیلِ منطقی، قیاسِ کلامی و فقهی و قیاسِ فقهی همان تمثیلِ منطقی می‌باشد.

البته ضعف تمثیل‌های ساده که به صرفِ مشابهتِ سطحی در برخی از مواضع میان دو چیز، احکام کاملاً یکسان برای آن دو صادر شود نیز بر ما پوشیده نیست ولی سخن در تمثیل‌های صحیح منطقی یا قیاس درستِ کاملی است که به نظر متکلمان بزرگ اسلامی از قیاسی منطقی و استقراء برتر بوده و طبیعی‌تر است، زیرا در گذشته ثابت گردید، هر نتیجه‌ای را که از طریق قیاس بتوانیم به دست آوریم، به صورت ساده‌تر از راه تمثیل می‌توانیم به آن دست یابیم، پس رجحان تمثیل منطقی بر قیاس ظاهر است، چنانکه برتری تمثیلِ بر استقراء نیز معلوم می‌باشد، زیرا در استقراء، قوای حسی بیش از نیروی عقلانی به تلاش و کوشش برمی‌خیزند و به همین جهت نام «برهان عقلی» کمتر از تمثیل برای استقراء، زیبندگی دارد.

در میان فقهای اهل سنت و فقیهان شیعه از دیرباز اختلافی در اعتبار قیاس فقهی که همان تمثیل منطقی باشد به میان آمده است و بیشتر فقهای سنی، قیاس را یکی از «اصول استنباط احکام» شمرده‌اند، در حالیکه فقیهان شیعه، اعتباری برای قیاس

۱- و در تعریف آن گفته‌اند: «القیاس: الحکم علی معلوم بمثل الحکم الثابت لمعلوم آخر، لإشتراکهما في علة الحکم» رجوع شود به کتاب: «معالم الدین وملاذ المجتهدین» اثر جمال الدین ابی منصور، حسن بن زین الدین متوفی در سال ۱۰۱۱ هجری قمری، چاپ سنگی، صفحهٔ ۲۲۳. و چنانکه مذکور افتاد همین مطلب نزد منطقیان تمثیل نام دارد، سبزواری در منظومه گوید: «تشریك جزئي لجزئي لما یجمعهما في الحکم تمثیلاً سما».

(اللئالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۸۶).

قائل نبوده و نیستند ولی هرگز چنان نیست که همهٔ فقهای شیعه انواع قیاس را باطل شمرند، بلکه «قیاس منصوص العلة» که در واقع تمثیل صریح است به نزد بسیاری از ایشان اعتبار تمام دارد ولی اکثر آنان از حجیت «قیاس مستنبط العلة» سر باز زده‌اند[۱] چنانکه علامهٔ حلی (جمال الدین، ابومنصور حسن بن مطهر متوفی در سال ۷۲۶ هجری قمری) در کتاب «مبادی الوصول إلی علم الأصول» می‌نویسد:

«صورتِ نخستین زمانی است که علت اصلی دربارهٔ هر امر و معنائی، به خودی خود روشن باشد و این صورت را ممکن است به اعتبارات مختصری به برهانیات برگردانید و ایراد ما در این باره نیست، بلکه در حکمی می‌باشد که علیت آن به خودی خود روشن نیست و بر إثبات علیت آن معمولاً حجت آورده می‌شود».

«والأول إذا كان كون المعني علة في الاصل، بيناً بنفسه، امكن ان يرد إلى البرهانيات باعتبارات يسيرة، وليس كلامنا في هذا، بل في الحكم الذي لا يبين بنفسه انه علة ويحتج على أنه علة!»[۲].

اما ابن تیمیه، در خلال نقد قیاس از اهمیت تمثیل مکرر سخن به میان آورده و اشکالاتی را که منطقیان بر آن وارد کرده‌اند پاسخ داده است[۳].

منطقیان تمثیل را معمولاً دلیل ظنی می‌شمرند (به قطعی)! ابن سینا در کتاب «دانشنامهٔ علائی» می‌نویسد:

«مثال (یعنی تمثیل منطقی) دلخوشی را شاید و افکندن گمان را و یقین را نشاید»[۴].

۱- البته مخالفت فقهای شیعه با قیاس مستنبط العلهٔ نیز عمومیت ندارد، چنانکه یکی از أجلهٔ دانشمندان شیعه یعنی محمد بن احمد بن جنید اسکافی، قیاس مذکور را حجت شمرده است و علامهٔ حلی از قول شیخ طوسی دربارهٔ او آورده که: «كان يرى القول بالقياس...».

(خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، چاپ سنگی، صفحهٔ ۷۰).

۲- منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، صفحهٔ ۶۴.

۳- الرد على المنطقيين، صفحهٔ ۲۱۱ به بعد.

۴- دانشنامهٔ علائی، چاپ تهران، صفحهٔ ۹۴ و ۹۵.

البته این تخطئه و نسبتِ ضعف، متوجه همان صورت دوم از تمثیل است که متکلمان در «عقلیات» و اکثر فقهای اهل سنت در «نقلیات» از آن طرفداری می‌کنند و اهل منطق می‌کوشند تا استناد متکلمین را به این دلیل تضعیف نمایند.

ابن تیمیه به نقض و ردّ آراء منطقیان برخاسته و در این باره می‌نویسد:

«اینکه اهل منطق گویند: هرچه بر وجه مشترک دلالت دارد، آن را نتوان علتِ حکم شمرد که آن ظنی است نه یقینی! در پاسخ آن‌ها گفته می‌شود: این سخن را گردن نمی‌نهیم که این یک ادعای کلی است و دلیلی بر آن اقامه نکرده‌اید، پس از این گوئیم: هرچیزی که بر علیت مشترک دلالت می‌کند بر صدق قضیهٔ کبری نیز دلالت می‌نماید، و همان چیز که بر صدق قضیهٔ کبری در قیاس دلالت دارد بر علیت مشترک در تمثیل نیز به طور مساوی دلیل است، خواه علمی باشد یا ظنی! زیرا که جامع مشترک در تمثیل، همان «حد أوسط» در قیاس می‌باشد و لزوم حکم برای آن مانند لزوم أوسط برای أصغر (در قیاس) است که همان لزوم جامع مشترک برای أصغر باشد یعنی ثبوت علت دو فرع»!

«اینکه اهل منطق گویند: هرچه بر وجه مشترک دلالت دارد، آن را نتوان علتِ حکم شمرد که آن ظنی است نه یقینی! در پاسخ آن‌ها گفته می‌شود: این سخن را گردن نمی‌نهیم که این یک ادعای کلی است و دلیلی بر آن اقامه نکرده‌اید، پس از این گوئیم: هرچیزی که بر علیت مشترک دلالت می‌کند بر صدق قضیهٔ کبری نیز دلالت می‌نماید، و همان چیز که بر صدق قضیهٔ کبری در قیاس دلالت دارد بر علیت مشترک در تمثیل نیز به طور مساوی دلیل است، خواه علمی باشد یا ظنی! زیرا که جامع مشترک در تمثیل، همان «حد أوسط» در قیاس می‌باشد و لزوم حکم برای آن مانند لزوم أوسط برای أصغر (در قیاس) است که همان لزوم جامع مشترک برای أصغر باشد یعنی ثبوت علت دو فرع»!

«وأما قولهم: كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظني، افيقال لا نسلم، فان هذه دعوى كلية ولم تقيموا عليها دليلاً! ثم نقول: الذي يدل به على علية المشترك هوالذي يدل به على صدق القضية الكبرى، وكل ما يدل به على صدق الكبرى في قياس الشمول، يدل به على علية المشترك في قياس التمثيل سواء كان علمياً أو ظنياً فان الجامع المشترك في

التمثيل هوالحد الأوسط ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترك للأصغر وهو ثبوت العلة في الفرع»[۱].

چنانکه ملاحظه می‌گردد ابن تیمیه در اینجا به منطقیان از راه جَدَل پاسخ می‌گوید و مسلمات خصم را به إصطلاح، مبنای دفع ایراد او قرار می‌دهد. آنگاه ابن تیمیه ایراد منطقیان را نسبت به راه‌هائی که متکلمان پیش گرفته‌اند و در تمثیل از آن‌ها بهره می‌برند، پاسخ می‌گوید و به موضوع «دوران» و «تقسیم» و «تعلیل حکم به علت قاصره» می‌پردازد و ایرادهای اهل منطق را برشمرده برای هر قسمت جوابی می‌آورد و بحث را به تفصیل می‌برد که از حوصلهٔ این مختصر بیرون است.

در اینجا ما در صدد دفاع از قیاس فقهی نیستیم ولی در دفاع از تمثیل منطقی می‌توان از اهل منطق سؤالی کرد که اساساً شما «کبرای کلی قیاس» را از چه راه به دست آورده‌اید؟

در صورتیکه کبرای را از طریق قیاس شناخته‌اید که این به «دور» یا «تسلسل» باز می‌گردد که به اتفاق ما و شما این هردو، باطل‌اند!

و چنانچه کبرای منطقی همواره باید از راه «بداهت» یا «استقراء» به دست آید، در این صورت کلیات منطقی بسیار محدود و راه استدلال در بسیاری از مواضع و موارد مسدود می‌گردد و قسمتِ اعظمِ قیاس‌های منطقی، مظنون و غیر قابل اعتماد خواهند بود، زیرا استقراءِ تام در همهٔ امور، بسیار مشکل و فوق طاقت است.

پس ناگزیر باید گفت که بسیاری از کلیات به طریق «تمثیل» فراهم آمده‌اند. بنابراین، چه اعتراضی به متکلمان دارید و چگونه برهان تمثیلی را که مبنای کارتان در مقدمات قیاس است ضعیف و مظنون می‌شمارید؟! ابن تیمیه گوئی به همین موضوع اشاره می‌کند آنجا که گفته است:

«اذا كان لابد في كل قياس من قضية كلية، فتلك القضية الكلية لابد أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس والا لزم الدور والتسلسل...»[۲].

در پایان این فصل باید اعتراف کرد که فوائد آثار ابن تیمیه در زمینهٔ منطق، محدود و مقصور به آنچه در اینجا آورده‌ایم نیست، به ویژه کتاب بزرگ او به منزلهٔ دریائی است

۱- الرد على المنطقيين، صفحهٔ ۲۱۲.

۲- مدرک فوق الذکر، صفحهٔ ۳۱۶.

که غواصان کنجکاو باید از اعماق آن گهرهای پربها به دست آورند و ما برای دوری از اطالهٔ سخن در اینجا به همین اندازه اکتفاء می‌کنیم و در فصل آخرِ کتاب باز از فوائد تحقیقات ابن تیمیه سود می‌جوئیم.

فصل نهم:
ابن خلدون و نقد منطق

دیدگاه‌های منطقی در مقدمهٔ ابن خلدون

پس از ابن تیمیه[۱]، کسی را که می‌توانیم در جهان اسلامی نقاد منطق ارسطوئی به شمار آوریم عبدالرحمن بن محمد خلدون مغربی (متوفی در سال ۸۰۶ هجری قمری) جامعه‌شناس بزرگ اسلامی است.

ابن خلدون با نوشتن مقدمهٔ مشهور خود بر تاریخش که آن را: «كتاب العبرو ديوان المبتدء والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» نام نهاده[۲]، روش تاریخ‌نویسی را دگرگون ساخت و دیدگاه‌های تازه‌ای را در برابر مورخان گشود که شرح آن از موضوع بحث این کتاب بیرون است.

مقدمهٔ ابن خلدون، به اعتباری به منزلهٔ «گنجینهٔ روش‌شناسی علوم اسلامی» است، در این کتاب از علم تفسیر قرآن و فقه و حدیث و کلام و فلسفه و ریاضیات و هیئت و هندسه و کیمیا و کشاورزی و تاریخ و جغرافیای اقلیمی و انسانی و تصوف و

۱- پس از ابن تیمیه، شاگرد برجسته‌اش شمس الدین ابوعبدالله محمد بن ابی بکر مشهور به ابن قیم جوزیه (متوفی به سال ۷۵۱ هجری قمری) در آثار خود مانند «مفتاح دارالسعادة» و «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان» به مخالفت با منطق برخاسته است ولی در صدد بحث علمی برنیامده و همینقدر به ذکر معیوب‌بودن منطق و نام برخی از مخالفان آن اکتفا کرده است لذا ما از بحث در پیرامون نظر او خودداری ورزیدیم. ابن قیم در کتاب اخیر می‌نویسد: «زعم ارسطو واتباعه أن المنطق ميزان المعاني، كما أن العروض ميزان العشر! وقد بين نظار الإسلام فساد هذا الميزان وعوجه وتعويجه للعقول وتخبيطه للأذهان وصنفوا في رده وتهافته كثيراً وآخر من صنف في ذلك شيخ الإسلام ابن تيميه ألف في رده وإبطاله كتابين كبيراً وصغيراً بين فيه تناقضه وتهافته وفساد كثير من أوضاعه ورأيت فيه تصنيفاً لأبي سعيد السيرافي». (إغاثل اللهفان الجزء الثاني، صفحهٔ ۲۵۶).

۲- رجوع شود به صفحهٔ ۷ مقدمه، چاپ بغداد.

ادبیات و غیر این‌ها به صورت گیرائی سخن رفته و بحث شده است، به طوریکه مقریزی، مورخ مشهور دربارهٔ آن می‌نویسد:

«هیچگاه مانند این مقدمه نوشته نشده... چرا که برگزیدهٔ معارف و علوم و نتیجهٔ کار خداوندانِ عقل سلیم و فهم مستقیم در آن فراهم آمده است»!

«لم يعمل مثالها... إذهي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول السليمة والفهوم»[(۱)].

ابن خلدون در فصول مختلف از مقدمهٔ خود دربارهٔ منطق سخن گفته[(۲)] و در طَيِّ این سخنان از «سه دیدگاه» منطق را مورد بررسی قرار داده است:

نخست این که ابن خلدون از نظرگاه «تاریخی» به منطق نگریسته، یعنی چگونگی پیدایش آن را بیان کرده و نفوذ منطق را در جهان اسلامی بازگو نموده و از توسعه و تکامل منطق در میان مسلمانان سخن به میان آورده است.

دوم این که ابن خلدون به گونه‌ای فشرده، ماهیت منطق را تعریف نموده و آنگاه به ذکر مبادی و فصول آن می‌پردازد و با رعایت ایجاز و اختصار و در عین حال، به صورت پخته و گیرائی حق سخن را أداء می‌کند.

سوم این که ابن خلدون نقادانه، با منطق ارسطوئی روبرو شده و آن را مورد توجه و نقد و بررسی قرار داده است.

ما در اینجا به بخش نخست و بخش دوم از سخنان ابن خلدون نمی‌پردازیم (و در فصول گذشته، به اندازهٔ لازم از آن‌ها سخن گفتیم) تنها با سومین بخش از گفتار ابن خلدون که شامل نقد منطق یونانی است روبرو هستیم.

عیب فرورفتن در مباحث منطق!

ابن خلدون در سرآغاز نقادی خود، از این قضیه که برخی دانش پژوهان مقدارِ زیادی از اوقات گرانبهای خود را به غواصی در فن «منطق صوری ارسطوئی» مصروف می‌دارند و عمر را در ترتیب شکل‌ها و قیاسات منطقی تباه می‌سازند و بدین سبب از علوم مهمه باز می‌مانند، ناخرسندی نشان داده و نوشته است:

۱- الخطط، چاپ مصر، صفحهٔ ۱۴۸.

۲- به گفتهٔ دوست ابن خلدون، لسانُ الدین خطیب که شرح زندگانی وی و تعداد مؤلفات او را به تحریر درآورده، ابن خلدون رساله‌ای مستقل در باب منطق نیز نگاشته است، (به ترجمهٔ فارسی مقدمهٔ ابن خلدون اثر محمد پروین گنابادی، جلد اول، دیباچهٔ کتاب نگاه کنید).

«بدان! دانش‌هائی که میان مردمِ متمدن رواج دارد، بردو دسته‌اند. دسته‌ای از آن‌ها بالذات مطلوبند مانند علوم شرعی از قبیل تفسیر قرآن و علم حدیث و فقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از مجموعهٔ علوم فلسفی.

دستهٔ دیگر دانش‌هائی هستند که به منزلهٔ افزار و آلت علوم مذکور می‌باشند، چون ادبیات عرب و علم حساب و غیرهما که نسبت به علوم شرعی، مانند مقدمه تلقی می‌گردند و همچون منطق نسبت به فلسفه و چه بسا که منطق، افزار و مقدمه برای علم کلام و علم اصول فقه (البته بر روش متأخرین نه قدماء) به شمار آید.

اما دستهٔ اول از علوم که مقصود اصلی و مطلوب بالذات‌اند در مورد آن‌ها باکی نیست که سخن را به فراخی آوَرَند و توسعه دهند و مسائلِ بسیار به عنوان فروع از آن‌ها بیرون کشند و دلائل گوناگون و نظرهای مختلف کشف کنند که این کار موجب افزایش قدرت و تسلطِ طالبِ آن شده معانی مورد نظر را روشنتر خواهد کرد.

ولی دانش‌هائی که به منزلهٔ افزار و آلت برای علوم دیگر به شمار می‌آیند مانند ادبیات عرب و «منطق» و أمثال این‌ها، شایسته نیست که در این علوم نظر افکنند مگر به همین اعتبار که مقدمه و افزار دانش‌های اصلی به شمار می‌آیند و نباید سخن را در زمینهٔ این مقدمات طولانی کنند و توسعه دهند و فروع بسیار برای آن بیاورند، زیرا این کار، مقدمات را از مقصود اصلی خارج می‌سازد، چه مقصود نهائی از این‌ها، علومی می‌باشند که مقدماتِ مزبور آلتِ آن علوم به شمار می‌روند نه چیز دیگر. و خروج از این امر، بیرون‌رفتن از مقصود اصلی است و در این صورت سرگرم‌شدن به مقدمات لغو خواهد بود، علاوه بر دشواری و صعوبتی که در احرازِ تسلط نسبت به این مقدمات به خاطر مباحث طولانی و فروع بسیار آن، در میانست! و چه بسا همین اشتغال و طول مقدمات انسان را از تحصیل علوم اصلی باز می‌دارند با آن که مقام علوم مذکور مهمتر و عمر آدمی نیز کوتاهتر از آنست که تمام دانش‌ها را به صورت تفصیلی فرا گیرد! بنابراین، سرگرم‌شدن به این مقدمات موجب تضییع عمر و اشتغال به امور بی‌حاصل خواهد بود، چنانکه متأخران در فن «نحو» و «منطق» و «اصول فقه» این روش را معمول داشته‌اند...»

«أعلم ان العلوم المتعارفه بين اهل العمران على صنفين، علوم مقصوده بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطبيعيات والالهيات من الفلسفه

وعلوم هي وسيله آليه لهذه العلوم كالعربيه والحساب وغيرهما للشرعيات كالمنطق للفلسفه وربما كان آله للعلم الكلام ولاصول الفقه على طريقه المتأخرين.

فاما العلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعه الكلام فيها و تفريع المسائل واستكشاف الادله والانظار، فان ذلك يزيد طالبها تمكنا في ملكته وايضاحاً لمعانيها المقصود.

واما العلوم التي هي آله لغيرها مثل العربيه والمنطق وامثالها، فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آله لذلك الغير فقط ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لان ذلك مخرج لها عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبه الحصول على ملكتها بطولها وكثره فروعها وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصوده بالذات لطول وسائلها مع ان شأنها اهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصوره! فيكون الاشتغال بهذه العلوم آلاليه تضييعا للعمر وشغلا بما لا يعني، وهذا كما فعل المتأخرون في صناعه النحو وصناعه المنطق واصول الفقه...»[۱].

به نظر ما آنچه ابن خلدون در این باره گفته صحیح است جز این که مردم دانشور، مختلف‌اند. اکثریت ایشان باید در علوم مقدماتی چندان توقف نکنند و پس از به دست‌آوردن معلومات لازم، به سوی دیگر علوم رهسپار شوند اما اقلیتی وجود دارند که در هر دانشی مایلند کنجکاوی را به حد اعلی رسانند و ژرفنگری بسیار کنند، برای این دسته از محققان راه پژوهش و تحقیق در همهٔ ابواب علوم (از مقدمه و ذی المقدمه) باید باز باشد، زیرا تکامل دانش جز از این راه میسر نمی‌شود و این مطلبی است که ابن خلدون نیز به آن توجه داشته و در پایان گفتارش در همین فصل چنین می‌گوید:

«بر آموزگاران علوم مقدماتی لازم است دربارهٔ دانش‌های مزبور، سخن را پهناور نکنند و وسعت نبخشند و فراگیرنده را بر غرض اصلی از این علوم بیاگاهانند و در همانجا توقف کنند. از آن پس، هرکس که همتش از این مرحله برکنده شود و به فرورفتن در علوم مقدماتی معطوف گردد، تا هرکجا که می‌خواهد راه ترقی را بپیماید و بالا رود! که هرکس برای کاری- دشوار یا آسان- آفریده شده است».

۱- مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ بغداد، صفحهٔ ۵۳۶ و ۵۳۷.

«يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها وينبهوا المتعلم على الغرض منها ويقفوا به عنده فمن نزعت به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل فليرق له ماشاء من المراقي صعباً أو سهلاً وكل ميسر لما خلق له»[1].

ایراد ابن خلدون بر کاربُردِ منطق

باید دانست که ابن خلدون فنّ منطق ارسطوئی را از جهت کاربرد آن در علوم طبیعی و الهی مورد نقد و ایراد قرار داده است، شک نیست که این بحث با گسترشی که ابن خلدون به آن بخشیده در خور اهمیت بسیار می‌باشد، به طوریکه جا دارد دربارهٔ آن کتابی مستقل تهیه گردد و تحقیق کافی شود و ما ناگزیر در اینجا به «فشرده‌گوئی» روی آورده و گوشه‌هائی از این مسئلهٔ عظیم را نمایان می‌سازیم و تفصیل آن را به محل دیگری موکول می‌نمائیم.

ابن خلدون در این باره که منطق و قواعد آن و به طور کلی عقل و احکام ذهنی، توانائی ندارند که ما را در شناخت امور الهی و حتی طبیعی مطمئن سازند می‌نویسد:

«برهان‌هائی که (ارسطو و پیروان او) به گمان خود بر اثبات مدعای خویش دربارهٔ موجودات دارند و آن‌ها را بر معیار و قانون «منطق» عرضه می‌نمایند، براهین مزبور به طور عموم در أدای حق نارسا بوده و وفای به مقصود نمی‌کنند! و اما آن دسته از دلائل مزبور که دربارهٔ موجودات جسمانی به کار برده‌اند (و نامش را «علم طبیعی» نهاده‌اند) سبب نارسائی آن‌ها اینست که میان نتایج ذهنی که به گمان ایشان از راه «حدود و قیاسات» استخراج می‌شوند و آنچه در خارج از ذهن است، مطابقت قطعی و موافقت یقینی وجود ندارد، زیرا احکام ذهنی، شکل کلی و عام دارند ولی موجودات خارجی، ممتاز و مشخص به مواد خود می‌باشند! و ممکن است در مواد خارجی چیزهائی وجود داشته باشند که همانها از مطابقت امور ذهنی و کلی با امور خارجی جلوگیری کنند، مگر در مورد احکامی که حس بر خلافشان گواهی دهد که در این صورت دلیل درستی احکام مزبور، همان شهود حسّی خواهد بود نه براهین منطقی!...

و اما دربارهٔ دستهٔ دیگر از دلائلی که مربوط به موجودات غیر حسی یعنی روحانیات می‌شود (نام آن را «علم الهی» و «علم ما بعد الطبیعه» نهاده‌اند) اساساً ذات موجودات

۱- مقدمهٔ ابن خلدون، صفحهٔ ۵۳۷.

غیر حسی، بر ما مجهولند و پیوند با آن‌ها میسر نیست و برهان، بر آن موجودات نتوان اقامه نمود! زیرا تجرید امور عقلی از موجودات خارجی و شخصی تنها در صورتی امکان دارد که ما آن موجودات را درک کنیم، با این که ما ذوات روحانی را ادراک نمی‌کنیم تا از آن‌ها ماهیات دیگری را تجرید نمائیم، چرا که میان ما و آن موجودات حجابی برقرار است. بنابراین، برای ما میسر نیست تا برهانی بر آن‌ها بیاوریم و هیچ وسیلهٔ ادراکی نسبت به آن‌ها در اختیار ما نمی‌باشد که حتی فی الحمله وجود آن‌ها را بر ما اثبات کند مگر آنچه را که در باطن خود از امر «نفس انسانی» و احوال قوای مدرکهٔ نفس می‌یابیم به ویژه در رؤیا که برای هرکس موضوعی وجدانی است. و جز از طریق، علم به حقیقت موجودات روحانی و صفات آن‌ها امری پیچیده می‌باشد که راهی به آگاهی بر آن‌ها نداریم و محققان فلاسفه، این حقیقت را آشکار کرده‌اند چون بر این عقیده رفته‌اند که ماده (یعنی زمینهٔ ذهنی) ندارد برهان (یعنی صورت و نظام منطقی در ذهن) بر آن ممکن نیست».

«... البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على المعيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض، أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره ان المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك احكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية مشخصة بموادها ولعل في الموارد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا مالا يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين...!

وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة فان ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتي لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة الا مانجده من بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرويا التي هي وجدانية لكل احد، وما

وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن مالا مادة له، لا يمكن البرهان عليه»[۱].

نظری در گفتار ابن خلدون

بیان اخیر ابن خلدون ما را به یاد آنچه پیش از این از محمد أمین استرآبادی دانشمند شیعی آوردیم می‌افکند، هرچند سخنان این دو دانشمند از هر جهت، برابر و یکسان نیستند ولی در «نقادی عقل نظری» به ویژه در مسائل مربوط به الهیات راهی شبیه به یکدیگر پیموده‌اند و بعید نمی‌دانم که هردو، در این عقیده تا حدودی تحت تأثیر اندیشه‌ها و مکتب ابوالحسن أشعری (متوفی در سال ۳۲۴ هجری قمری) قرار گرفته باشند، به ویژه که ابن خلدون خود متمایل به مذهب أشعری بوده و در کتاب «مقدمه» از او تمجید می‌کند[۲] و ابوالحسن أشعری به حکومت عقل در مواردی گردن ننهاده و داوریِ آن را محدود شمرده است، چنانکه شهرستانی (متوفی در ۵۴۸ هجری قمری) در کتاب «الملل والنحل» از او نقل کرده که: «تمام واجبات را باید از طریق شرع شنید و عقل هیچ چیز را ایجاب نمی‌کند و هیچ حکمی را دربارهٔ نیک و بد امور، اقتضاء ندارد!»

«قال (الأشعري): والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً»[۳].

در عین حال، سخنِ استرابادی و ابن خلدون هرکدام مزایای دیگری دارند و از فوائدی چند، حکایت می‌کنند و از سر تأمل و تعمق گفته شده‌اند و حقاً که عقل بی‌باک را تا حدود بسیاری متنبه می‌سازند و از جسارت او می‌کاهند! با این همه، رشتهٔ سخن در این مقام دراز و راه تحقیق و تأمل بس باز است و پر و بال شاهبازِ خَرد به

۱- مقدمهٔ ابن خلدون، صفحهٔ ۵۱۶ و ۵۱۷.

۲- رجوع شود به مقدمهٔ ابن خلدون، صفحهٔ ۴۶۳ و ۴۶۵ (فصل مربوط به علم کلام) آن جا که می‌نویسد: «وقام بذلك الشيخ أبوالحسن الأشعري، امام المتكلمين فوسط بين الطريق... ورد على المتبدعة في ذلك كله وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح...».

۳- الملل والنحل، چاپ قاهره، الجزء الاول، صفحهٔ ۱۰۱.

آسانی بسته نمی‌شود و طریق پاسخ‌گفتن مسدود نیست، زیرا أولاً آنچه ابن خلدون آورده از این که: معلومات و نتایجی که از راه حدود و قیاسات منطقی در «طبیعیات» به دست می‌آیند به علتِ کلی‌بودن، در خور اعتماد نیستند، چندان قدرت و اعتبار ندارد، زیرا احکام و قضایای کلی اگر از راه صحیح به دست آمده باشند شبهه و تردید دربارهٔ آن‌ها بی‌دلیل است، چنانکه در علوم دقیقه مانند «ریاضیات»، احکام کلی بسیاری وجود دارند که هیچکس در صحت آن‌ها تردید روا نمی‌دارد، پس عمده اینست که ملاحظه شود این کلیات از چه راه تحصیل شده‌اند؟ اگر برای وصول به آن‌ها «إستقراء کامل» انجام نداده باشیم یا به «تمثیل سطحی» قناعت ورزیده باشیم، البته جا دارد که در انطباق این کلیات با مواد خارجی و أفراد آن‌ها شک روا داریم اما چنانچه بخواهیم نسبت به صحتِ عمومِ کلیات حتی در آنجا که از راه‌های استواری به دست آمده‌اند تردید نشان دهیم و اعتبار آن‌ها را کاملاً انکار کنیم در این صورت نفسِ این «حکمِ کلیِ سلبی» که می‌گوید: «به هیچ قضیهٔ ذهنی و کلی نباید اعتماد نمود» خود مشمول همان ایراد می‌گردد! و باطل می‌شود! یعنی خودِ این قضیه هم به حکمِ ذهنی‌بودن و کلیتِ خویش، در خور اعتماد نخواهد بود و پیش از هرچیز خودش را إبطال می‌کند!!

پس باید کلیات ذهنی را به اعتبار مقومات آن‌ها تقسیم کرد و با هر قضیهٔ معقولِ کلی روی مخالفت نشان نداد، چنانکه خود ابن خلدون میان «معقولات نخستین» (مانند طبیعتِ انسان و حیوان) و «معقولات ثانوی» (مثل نوع و جنس و فصل) فرق نهاده و معقولات نخستین را از جهت انطباق با مصادیقِ خارجی خود، معتبر می‌شمارد و می‌نویسد:

«وربما يكون تصرف الذهن أيضاً في المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية، لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقيناً بمثابة المحسوسات»[1].

به علاوه، امور حسی نیز که ابن خلدون از آن‌ها دفاع می‌کند و قابل اعتمادشان می‌داند از این حکم بیرون نیستند و به همهٔ آن‌ها نمی‌توان تکیه کرد. چه، مواردی که

۱- مقدمه، صفحهٔ ۵۱۶.

دچار خطای حواس می‌شویم بسیارند و نیز در عدمِ انطباقِ آنچه حس می‌کنیم با محسوسِ خارجی، سخن بسیار رفته است!

البته بیان ابن خلدون، اندیشه را بیدار می‌سازد تا مبادا دچار «کلی بافی»! گردیم و کلیاتی در ذهن بسازیم که از مصادیق خود فاصله داشته باشند و «اعتباراتِ ذهنی» را جانشین احکام حقیقی کنیم، و در این باره چه نیکو گفته: ابن تیمیه، در آنجا که می‌نویسد:

«... حس، جز اشیاء معین را در نمی‌یابد و عقل، آن‌ها را به صورت کلیات و به گونه‌ای مطلق درک می‌کند، لیکن با میانجیگری «تمثیل» به این دریافت نائل می‌گردد، سپس عقل، احکام کلی را با وجود پنهان‌شدن أمثال و أفراد معین، ادراک می‌کند اما البته در اصل، تصور کلی و عام بعد از تصور أمثال و أفرادِ معین در ذهن جایگزین می‌شود و همین که ذهن نسبت به مفرداتِ مشخصِ خود بعید العهد شد در بسیاری از موارد به غلط و لغزش دچار می‌گردد و حکمی را نابجا به صورت أعم یا أخص صادر می‌کند! و این حال برای مردم بسیار روی می‌دهد».

«... الحس لا يعلم الا معيناً والعقل يدركه كلياً مطلقاً لكن بواسطة التمثيل ثم العقل يدركها كلها مع غروب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها وإذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة فقد يغلط كثيراً بأن يجعل الحكم إما أعم وإما أخص، وهذا يعرض للناس كثيراً»[۱].

گفتار ابن تیمیه و ابن خلدون ما را بیش از پیش به این مهم توجه می‌دهد که اجازه ندهیم، پیوند میان کلیات ذهنی و أفراد و مصادیقِ خارجیِ آن‌ها گسسته گردد و از تطبیقِ امور کلی با موادِ جزئی کوتاهی نورزیم و امور اعتباری را از امور حقیقی تفکیک نمائیم تا گرفتار احکام مغلوط فکری و ذهنی نشویم.

ثانیاً دربارۀ آنچه ابن خلدون می‌گوید که: «چون عالم ماوراء طبیعت در زمرۀ امور محسوس شمرده نمی‌شود و از سوی دیگر برهان منطقی به آنچه مایۀ حسی در ذهن آدمی ندارد تعلق نمی‌گیرد، پس منطق یا عقل در علوم الهی نیز به کار نمی‌آید و سودمند نیست»! باید گفت که: بحث منطقی یا عقلی از ماوراء طبیعت، مبتنی بر

۱- الرد علی المنطقیین، صفحۀ ۳۱۷.

کلیاتی از قبیل: «وجود و عدم» و «وجوب و إمکان» و «بساطت و ترکیب» و «وحدت و کثرت» و «تناهی و عدمِ تناهی» و امثال این مفاهیم است که به حکم عقل میان همهٔ موجودات چه طبیعی باشند، یا غیر طبیعی، مشترکند و فکر منطقی نیز جز حرکت از «معلوم تصوری و تصدیقی» به سوی «مجهول» چیزی نیست و ما می‌توانیم از توجه به معلومات کلی خود مجهولاتی را دریابیم. به تعبیر دیگر: همان گونه که ما، در ریاضیات مثلاً حکم می‌کنیم به این که: «هر عدد زوجی قابل تقسیم به دو بخش مساوی است» بدون آن که تمام أعداد زوج را (که بی‌شمارند) تقسیم و تجربه کنیم، و نیز در هندسه حکم می‌کنیم به این که: «خطوط موازی هیچگاه یکدیگر را قطع نمی‌کنند» بدون آن که تمام خطوط نامتناهی را در این زمینه تعقیب کرده باشیم، به همین صورت در بحث از «الهیات» نیز موادی چون «وجود و عدم» و «ضرورت و إمکان» و غیر این‌ها را در شکل کلی مورد بحث قرار می‌دهیم و کلیات مزبور را با هر مصداقی- چه طبیعی و چه غیر طبیعی- قابل تطبیق می‌دانیم و لازم نیست تمام این مواد عقلی را به طور بی‌نهایت از «قرنطینهٔ إحساس» گذرانده باشیم!

به علاوه برخی از مباحث «الهیات» مبتنی بر مقدمات اولیهٔ حسی و مشاهدات عینی و آنگاه ترتیب صورت دلیل است، مانند براهینی که از ملاحظهٔ حوادث مادیِ عالم بر وجود خدای تعالی و یگانگی او إقامه می‌کنیم و به نیروی خرد از «نظام تدبیر» و «هماهنگیِ قوای عالم» به اثبات ذات حق و توحید مقام ربوبی می‌رسیم یا «صفات مبدءِ متعال» و وجودِ «جهان کیفر و پاداش» را از راه مطالعهٔ طبیعت و توجه به هدفداری در نظام عالم درمی‌یابیم و یا «وحی پیامبران حق»عليهم السلام را از طریق مطالعه در زندگی و سوابق و خصوصیاتِ روحی و اخلاقی و حالات و سخنان ایشان تصدیق می‌کنیم[1]. در همهٔ این احوال موادِ حسی را مقدمه قرار می‌دهیم تا در «کارگاه عقل»

۱- چنانکه خود ابن خلدون، خلاصه‌ای از اصول عقاید اسلامی را به همراه دلائلِ عقلی هرکدام، با رعایت ایجازف ضمن «مقدمه» آورده و چنین می‌نویسد:

«فكلفنا اولاً اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين وإلا لماصح أنه خالق لهم لعدم الفاروق على هذا التقدير، ثم تنزيهه عن صفات النقص وإلا لشابه المخلوقين ثم توحيده بالاتحاد وإلا لم يتم الخلق وللتمانع، ثم اعتقاد أنه عالم قادر فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الايجاد والخلق، ومريد وإلا لم يخصص شيء من المخلوقات، و مقدر لكل كائن وإلا فالإرادة حادثة وأنه يعيدنا بعد الموت تكميلاً لعنايته

آن‌ها را تحلیل و تحقیق کنیم و به دلالتِ آن‌ها بر مدلولِ عقلیِ هریک راه یابیم چنانکه در پاره‌ای از «علوم تجربی» نیز به همین شیوه عمل کرده و به نتایج مثبتی رسیده‌ایم.

لیکن به نظر انصاف بحث کامل از جهان ماوراء حس به آگاهی‌ها و مایه‌های ذهنیِ فراوانی (بیش از کلیاتِ مزبور و موادِ مذکور) نیاز دارد که ما فاقد آن‌ها هستیم و لذا معلومات عقلیِ ما در مسائلِ الهی، محدود به چند مطلب اساسی (از قبیل اثبات وجودِ مبدء و وقوعِ معاد و غیرهما) بیش نیست و از این رو در عین تخطئه‌نکردن احکام عقلی، ما نیز مانند ابن خلدون عقیده داریم که بسیاری از امور ماوراء طبیعی را باید از مجرای وحی و از طریق انبیاء راستین خدا علیهم‌السلام دریافت کرد و اندیشهٔ منطقی را در آن حریم همواره و چنانکه می‌خواهیم راه نیست، آری:

«فدع عنك بحراً ضل فيه السوابح»!

در عین حال کسانی را که به کلی بر ادلهٔ عقلی پشت می‌کنند و تا آنجا که راه باز است گام بر نمی‌دارند، مخاطب قرار داده و از زبان غزالی به ایشان و هم به عقلی‌مذهبانِ تندرو می‌گوئیم:

بالإيجاد ولو كان لأمر فإن كان عبثاً فهو للبقاء السرمدّي بعد الموت، ثم اعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة وعدم معرفتنا بذلك وتمام لطفه بنا في الإيتاء بذلك وبيان الطريقين وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب، هذه أمهات العقائد الإيمانية معللة بادلتها العقلية...» (مقدمهٔ ابن خلدون، صفحهٔ ۴۶۳).

همانطور که ملاحظه می‌شود تنزیه ذات و صفات خداوند را از راه امتیازی که میان خلق و حق باید باشد اثبات می‌نماید سپس توحید را از راه اتحادِ اجزاءِ عالم در نظام تکوین و نیز از طریق برهانِ مشهورِ «تمانُع» ثابت می‌کند و سپس به اثبات علم و قدرت الهی از ناحیهٔ نظامِ أفعال و کمالِ صُنع و ایجادِ خدا می‌پردازد و ارادهٔ پروردگار را به دلیل تخصیص هر موجودی به وضع و حالتی ممتاز، اثبات می‌کند و تقدیر ازلی را از طریق دفعِ ارادهٔ حادثه، روشن می‌سازد، سپس به حیاتِ پس از مرگ و زندگی سرمدی انسان روی آورده از راه تکمیل عنایت حق در امر آفرینش و عبث‌نبودن خلقت آن را مدلل می‌نماید آنگاه به لزوم اعتقاد بر بعثت پیامبران اشاره می‌کند و از راه تمامت لطف الهی در تبیین حوادث آخرت و ارائهٔ شقاوت و سعادتِ حقیقی به وسیلهٔ پیامبران آن را مسلم می‌دارد و تصریح می‌کند که این اصولِ عقایدِ ایمانی است که با ادلهٔ عقلی تعلیل گردیده و مقرون شده‌اند.

«آنکس که به تقلید از آثار و أخبار قناعت می‌ورزد و راه‌های عقلی و فکری را انکار می‌کند، از کجا رشد و هدایت به سوی وی باز آید؟ زیرا همان برهان عقلی است که صحتِ اخبار شارع، بدان شناخته می‌شود! و نیز آن کس که تنها به عقل اکتفاء می‌کند و از نور شرع، روشنائی و بصیرت نمی‌جوید چگونه به راه صواب هدایت خواهد شد؟ آیا نمی‌داند که عقل از درک همهٔ حقایق قاصر بوده و میدانش تنگ و محدود است؟ پس، مَثَلِ عقل همچون چشمی است که از آفات و صدمات سلامت و در امان مانده باشد و مَثَلِ قرآن به خورشید مانَد که نورش را منتشر ساخته است و کسی که از عقل روی گرداند و به نور قرآن اکتفاء کند مانند شخصی است که روی به خورشید آوَرَد ولی پلک چشمانش را ببندد! (و شخصی که از قرآن روی برتافته و تنها به عقل اکتفاء نماید چون کسی است که در تاریکی چشم باز کرده و بنگرد!)»[1].

«وأني يستيب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر؟... وبرهان العقل هوالذي عرف به صدقه فيما أخبر! وكيف يهتدي للصواب من اقتفي محض العقل واقتصر وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟... أولا يعلم أن خطا ألعقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر؟! فمثال العقل، البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن، الشمس المنتشرة الضياء... فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله المعترض لنور الشمس مغمضاً للأجفان»[2].

بعد از ابن خلدون

پس از ابن خلدون، گوئی دوران نشاط فکری در زمینهٔ نقد منطق رو به کاهش نهاد، زیرا دیگران کار مهمی انجام ندادند، هرچند برخی از فقهاء با منطق یونانی مخالفت می‌کردند ولی مخالفت ایشان از قبیل فتوای فقیه مشهور شافعی، ابن الصلاح[3] (متوفی در سنهٔ سر ناسازگاری نشان داد و فتوای او بر ضد منطق معروف است و در این باره می‌گوید:

۱- عبارتِ داخلِ پرانتز، در سخن غزالی نیامده و نویسنده آن را اضافه کرده است.

۲- الاقتصاد في الاعتقاد، اثر غزالی، چاپ مصر، صفحهٔ ۳.

۳- مقصود، فقیه و محدث معروف اهل سنت، ابوعمر و عثمان بن عبدالرحمن شهرورزی معروف به ابن صلاح است.

«اما منطق، دیباچه و مقدمهٔ فلسفه به شمار می‌آید و مقدمهٔ شر، شرّ است! و سرگرم‌شدن به آموختن و فراگرفتن منطق را شارع اسلام از جملهٔ امور مباح نشمرده»!

«... واما منطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع إلخ»[۱].

خلاصه آن که پس از ابن خلدون ما کسی را جز محدث شیعی، محمد أمین استرادی[۲] (متوفی در سال ۹۱۱ هجری قمری) نمی‌شناسیم که از راه نقّادی و دلیل‌آوری (نه اظهار فتوی و تحریم و تکفیر) با منطق روی مخالف نشان داده باشد و اگر جلال الدین سیوطی[۳] (متوفی در سال ۹۱۱ هجری قمری) کتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» را در این باره گرد آورده است، نه آن که به نقدِ عقلیِ فنِ مذکور بپردازد و کتاب دیگرش «جهد القريحة في تجريد النصيحة» نیز ملخص کتابی است که ابن تیمیه در ردّ منطق نگاشته چنانکه مقالهٔ «القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق»[۴] اثر سیوطی نیز چیزی جز اظهار فتوی و نقل قول از گذشتگان نیست، آری لکل علم رجال! با این همه، سیوطی ما را مرهون خدمات خویش ساخته و با تلخیص و گردآوریِ آراء مخالفین منطق، تا اندازه‌ای آن‌ها را از دستبرد حوادث محفوظ داشته و به دیگران رسانده است.

و اینک پس از سپری‌شدن چند قرن سکوت! امید می‌رود که دانشمندان پُرنشاطی از میان مسلمانان برخیزند و با روح اصالت‌طلبی، کوششِ أسلاف خویش را در نقادی علوم عقلی (و از جمله، منطق) دنبال کنند و قواعد درست‌اندیشیدن و اسلوب تحقیق علميِ خالص را با تجدید نظر عمیقی به دنیای جدید عرضه کنند.

۱- فتاوی ابن صلاح، چاپ ترکیه (دیار بکر) صفحهٔ ۳۵.

۲- پیش از این (ضمن فصل پنجم) به پاره‌ای از احوال او اشاره کردیم و نقدِ وی را دربارهٔ منطق آوردیم.

۳- دانشمند مشهور مصری که به کثرتِ تألیف و تتبع مشهور است و اکثر آثار او در علوم نقلی بوده و حقاً در این باره به جهان اسلامی خدمت کرده است.

۴- این مقاله ضمن فتاوای سیوطی در کتاب: الحاوی لِلفتاوی، چاپ مصر، الجزء الاول، صفحهٔ ۳۹۳ به بعد به چاپ رسیده است.

فصل دهم:
مقایسهٔ آراءِ نقادان غربی و اسلامی

پیشروان علوم جدید!

منطق یونانی چنانکه در جهان اسلامی مورد نقد قرار گرفته در غرب نیز نقادی شده است ولی نقد غربی مدت‌ها پس از کار مسلمانان بوده و ظاهراً تحت تأثیر ایشان به وقوع پیوسته است.

امروز کمتر محققی است که به این حقیقت گردن ننهاده باشد که غربی‌ها در روزگار گذشته از مسلمانان استفاده‌های علمی فراوانی برده‌اند. برتراند راسل Bertrand Russell فیلسوف و ریاضی‌دان مشهور انگلیسی در کتاب «جهان‌بینی علمی the scientificoutlook می‌نویسد:

در سرتاسر اعصاری که از تاریکی و نادانی پوشیده بود، عملاً مسلمین بودند که سنت تمدن را پیش بردند و هر معرفتِ علمی نیز که صاحب‌نظرانی چون روجربیکن (roger bacon) در اواخر قرون وسطی کسب کردند، از آنان اقتباس شد»[۱].

فراگیری و اقتباس غربی‌ها از مسلمین به جائی رسیده بود که به سرزمین‌های اسلامی برای تحصیل علوم عقلی و تجربی سفر می‌کردند و به زبان عربی، علوم مزبور را از مسلمانان فرا می‌گرفتند.

محمد علی فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» می‌نویسد:

«و در مائهٔ دهم[۲] نیز از فضلا کسی که قابل ذکر است ژربر gerbert فرانسوی می‌باشد که در پایان عمر به مقام پاپی رسید و عنوان سیلوستر دوم le pape sylyestre را اختیار کرد و او یکی از نخستین کسانی است که از مسلمانان کسب معرفت نموده، یعنی به اسپانیا (اندلس) که آن زمان مملکتی اسلامی بود رفته و نزد دانشمندان آن سرزمین به زبان عربی تحصیل علم نمود و در ریاضیات و هیئت و نجوم دارای مقامی شد و چون به فرانسه برگشت به نشر معلوماتی که در اسپانیا فرا گرفته

۱- جهان‌بینی علمی، اثر راسل، ترجمهٔ حسن منصور، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۷.

۲- برابر با قرن چهارم هجری.

بود همت گماشت و از آن پس دانش‌طلبانِ اروپا، ممالکِ اسلامی را منبع علم و حکمت شناخته به آنجا مسافرت کردند و به تحصیل زبان عرب و معلومات فضلا و حکمای اقطار ما پرداختند»[۱].

زبان عربی، زبانِ علمیِ روز بود و اروپائیان از راه ترجمۀ کتاب‌های عربی، با تحقیقات مسلمین کم و بیش آشنائی پیدا می‌کردند[۲].

پی یر روسو P. rousseau در کتاب «تاریخ علوم» می‌نویسد:

«سه قرن بعد از مرگ پیغمبر، شهر قرطبه cordove یک میلیون جمعیت، هشتاد مدرسۀ عمومی و کتابخانه‌ای شامل ۶۰۰ هزار جلد کتاب داشت و زبان عربی، زبانِ علمیِ جهان شده بود»[۳].

روجر بیکن و اقتباس از مسلمانان!

کسی که در غرب از پیشگامان مخالفت با منطق یونانی شمرده می‌شود روجر بیکن انگلیسی است، برتراند راسل در کتاب «تاریخ فلسفۀ غرب» می‌نویسد:

«روجر بیکن منطق را رشتۀ بیهوده‌ای می‌دانست»[۴].

بیکن، روش تجربی را بر منطق ارسطو ترجیح می‌داد و از این حیث تحت تأثیر مستقیم برخی از دانشمندان اسلامی قرار داشت، راسل دربارۀ وی می‌نویسد:

«علائق دائرة المعارفی او شبیه به علائق نویسندگان عرب است که او را بیش از غالب فلاسفۀ مسیحی تحت تأثیر قرار داده‌اند»[۵].

بیکن از معلومات مسلمین بسیار سود جسته و از اعتراف به این معنی خودداری نکرده است.

راسل می‌نویسد:

۱- سیر حکمت در اروپا، چاپ اول، صفحۀ ۶۴.

۲- سیر حکمت در اروپا، جلد اول، صفحۀ ۶۴.

۳- تاریخ علوم، اثر پی یر روسو، ترجمۀ حسن صفاری، چاپ تهران، صفحۀ ۱۱۸.

۴- تاریخ فلسفۀ غرب، اثر راسل، ترجمۀ نجف دریابندری، کتاب دوم، صفحۀ ۸۵۳.

۵- تاریخ فلسفۀ غرب، کتاب دوم، صفحۀ ۸۶۵.

«علاوه بر ابن سینا و ابن رشد، به کَرّات از فارابی و گاه نیز از ابومعشر بلخی و دیگران به نقل قول می‌پردازد»[۱] از روجر بیکن این مدیحه را دربارهٔ دو تن از علمای اسلامی آورده‌اند که گفته است:

«کندی و حسن بن هیثم[۲] در صف اول، در ردیف بطلمیوس بوده‌اند»[۳].

دکتر محمد اقبال لاهوری در کتاب «احیاء فکر دینی در اسلام» می‌نویسد:

«راجر بیکن در کجا کارآموزی علمی کرده بود؟ در دانشگاه‌های اسلامی اندلس. بخش پنجم از «کتاب کبیر» او که در «علم مناظر» بحث می‌کند در واقع رونوشتی از کتاب «المناظر» ابن هیثم است، و نیز در سراسر آن کتاب، نشانه‌هائی از تأثیر ابن حزم بر مؤلفِ آن دیده می‌شود اروپا در شناختن منشاءِ اسلامیِ روشِ علمی خود سستی نشان داده است ولی بالأخره روزی رسید که شناسائی کامل این حق میسر شد! بهتر است چند فقره از کتاب: makingofhumanity صفحهٔ ۲۰۲ تالیف بریفولت briffault را در اینجا نقل کنم: «راجر بیکن زبان عربی و علم عربی را زیر دست جانشینان ایشان در مدرسهٔ آکسفورد آموخت و راجر بیکن و هم‌نامِ متأخر وی[۴]، از لحاظ داخل‌کردن روش تجربی در علم، حق هیچ ادعائی ندارند! راجر بیکن بیش از مبلغ و رسولی از عالم[۵] اسلامی به اروپای مسیحی نبود و هرگز از اظهار این مطلب خودداری نمی‌کرد که تحصیل زبان عربی و علم عربی تنها راه رسیدن به علم صحیح برای معاصرانش بوده است... روش تجربیِ اعراب در زمان بیکن همه جا را گسترش یافته و در سراسر اروپا غرس شده بود»[۶].

۱- تاریخ فلسفهٔ غرب، کتاب دوم، صفحهٔ ۸۶۴.

۲- حسن بن هیثم یکی از افتخارات جهان اسلامی است، وی در فیزیک و علوم هندسی تحقیقات و ابتکاراتی داشته و در حدود سال ۴۳۰ هجری وفات یافته است. برای آگاهی از احوال و آثار او به کتاب الحسن بن هیثم، اثر زهیر الکتبی، چاپ دمشق رجوع شود.

۳- فلاسفهٔ شیعه، اثر عبدالله نعمه، ترجمهٔ جعفر غصبان، صفحهٔ ۶۱۱.

۴- مقصود، فرانسیس بیکن است.

۵- در متن کتاب «علم اسلامی» آمده که ظاهراً خطای چاپی می‌باشد.

۶- احیاء فکر دینی در اسلام، اثر محمد اقبال لاهوری، ترجمهٔ احمد آرام، چاپ تهران، صفحهٔ ۱۴۹ و ۱۵۰.

ناسازگاری بیکن با منطق ارسطو که تنها از «صورت فکر» بحث می‌کند و تمایل او به علوم تجربی که «مواد فکر» را به دست می‌دهند مرهون همین علاقه و توجه به علوم مسلمین بوده است.

فرانسیس بیکن و نقادانِ اسلامیِ منطق

روجر بیکن در حدود سال ۱۲۹۴ میلادی یعنی مقارن با سال ۶۷۲ هجری وفات یافت[۱] و پس از او در میان غربی‌ها سزاوار است از کسی نام برد که او را «بنیانگذار شیوه استقرائی و نقاد منطق ارسطوئی» شمرده‌اند، این شخص، دانشمندِ شهیر انگلیسی فرانسیس بیکن francis bacon می‌باشد که در اواخر قرن شانزدهم و اوائل قرن هفدهم میلادی می‌زیسته (معاصر با شاه عباس صفوی) و در سال ۱۶۲۵ میلادی یعنی در سنهٔ ۱۰۰۳ هجری وفات یافته است.

فرانسیس بیکن کتاب «ارغنون نو novm organun» را نوشت و ضمن آن برای تحصیل علم طریقهٔ تازه‌ای پیشنهاد نمود تا به جای منطق ارسطو که نزد قدماء موسوم به ارغنون بود به کار رَوَد[۲].

بیکن عقیده داشت که: «منطق ارسطوئی وسیله‌ای برای کشف حقایق نیست و این منطق ما را وادار به تسلیم در برابر نتایج می‌کند بدون آن که اکتشاف تازه‌ای در اختیار ما نهد»[۳]!! بیکن تأکید می‌کرد که: «باید در جزئیات مطالعه نمود و معلومات جزئی را به ترتیب و تسلسل درآورد و از آن‌ها استخراج کلیات کرد و مادام که به مطالعهٔ جزئیات و استقراء پی به حقایق امور برده نشده، استدلال و تعقل بی‌مأخذ و بی‌بنیاد و مبتنی بر تخیلات و موهومات است[۴].

فرانسیس بیکن روش قیاسی را در منطق ارسطو نمی‌پسندید و در این باره می‌گفت:

۱- هجرت که مبدأ تاریخ اسلامی به شمار می‌رود در ۶۲۲ میلادی واقع شده است.

۲- سیر حکمت در اروپا، جلد اول، صفحهٔ ۸۲.

۳- رجوع شود به: الموسوعة الفلسفية المختصرة، چاپ قاهره، صفحل ۱۰۹.

۴- سیر حکمت در اروپا، جلد اول، صفحهٔ ۸۴.

«قیاس مرکب است از قضایا، و قضایا از کلمات، و کلمات تعبیراتی است از معلومات، پس اگر خود معلومات مبهم و به طور شتاب‌زدگی از امور انتزاع شده باشد در سازمانِ قیاس استحکامی نخواهد بود، پس تنها امید ما منوط خواهد بود به استقراء»[۱].

ایراد اساسی بیکن بر منطق ارسطو مبتنی بر این مطلب بود که:

«ارسطو، فلسفهٔ طبیعی را با منطق خود فاسد کرد و عالم را از روی مقولات تنظیم نمود، بیشتر توجهش مصروف تهیهٔ جواب مسائل به واسطهٔ عبارات بود، نه غور در حقیقت ذاتی اشیاء! بهترین استدلال، خود تجربه است»[۲].

با صرفنظر از زیاده‌روی فرانسیس بیکن دربارهٔ ارسطو، اصلی که بیکن برای آن اهمیت بسیار قائل شده (یعنی تأکید بر تجربه و استقراء و تکیه‌نکردن بر قیاس ارسطوئی) چند قرن پیش از او در جهان اسلامی مورد عنایت و حتی سفارش قرار گرفته است و دانشمندان اسلامی به پیروی از آموزش‌های قرآن مجید که سیر و مطالعه در طبیعت را فرمان داده، اهمیت تجربه را از نظر دور نمی‌داشتند و آیات کریمه‌ای نظیر:

﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ﴾ [العنکبوت: ۲۰] «بگو در زمین بگردید آنگاه بنگرید که آفرینش موجودات را چگونه آغاز نهاد» محرک و مشوق ایشان در این طریق بوده است.

به عنوان نمونه، ابن تیمیه که نزدیک به ۳۰۰ سال پیش از فرانسیس بیکن می‌زیسته از قیاس‌های بدون مبنا و کلّی‌بافی‌های افراطی تنقید نموده و به اهمیت تجارب علمی تصریح کرده است و در کتاب بزرگ منطق خود می‌نویسد:

«گفته نشود که قیاس منطقیان دلائل صحیح را از فاسد معرفی می‌کند چه این سخن را نادانی می‌گوید که حقیقتِ قیاسِ اهلِ منطق را نمی‌شناسد! زیرا قیاس ایشان جز شکل دلیل و صورت آن چیزی نیست اما این که دلیلِ معین مستلزم مدلول خود می‌باشد، قیاس ایشان در جهت نفی یا اثبات، متعرض این موضوع نمی‌شود و این برحسب علم شخص نسبت به مقدمات است که مشتمل بر دلیل خواهد بود ولی در قیاس منطقیان بیانی دربارهٔ درستی مقدمات یا تباهی آن به هیچ وجه نیست».

۱- منطق قدیم و جدید، تألیف دکتر هاشم گلستانی به نقل از کتاب «فلسفهٔ علمی» مقالهٔ ارغنون نو، صفحهٔ ۱۰۵، چاپ تهران.

۲- فلسفهٔ علمی، مقالهٔ ارغنون نو.

«ولا یقال ان قیاسهم یعرف صحیح الأدلة من فاسدها، فان هذا انما یقوله جاهل لا یعرف حقیقه قیاسهم. فان قیاسهم لیس فیه الا شکل الدلیل وصورته واما کون الدلیل المعین مستلزماً لمدلوله فهذا لیس في قیاسهم ما یتعرض له بنفي ولا اثبات وانما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل علیها الدلیل ولیس في قیاسهم بیان صحة شيء من المقدمات ولا فسادها»[۱].

ملاحظه می‌شود که ابن تیمیه در اینجا با زبان روشن و علمی تصریح می‌کند که حکم به صحتِ ادلهٔ قیاسی، موکول به اثبات صحتِ مقدمات قیاس است و صحتِ مقدمات قیاس هم باید در خارج از شکل منطقی آن، تحقیق شود. یعنی بر اهل منطق است که پیش از تشکیل صورت قیاس از راه تجربه و تحقیق، مقدمات قیاس را اثبات کنند، ابن تیمیه به خصوص دربارهٔ اهیمت تجربه می‌نویسد:

«بسیاری از پزشکان در یک دارو، به تجربهٔ مشترکی نائل آمده‌اند و به علاوه کثرت تجارب در گیاهان داروئی و توافق آزمایش‌کنندگان، ادعای ایشان را ثابت می‌کند ولی در ادعاهای اهل فلسفه خبری از آزمون‌های مزبور نیست».

«... وذلك لاشتراك کثیر من الأطباء في تجربة الدواء الواحد وایضاً فلکثرة وجود ما یدعی فیه التجربة من النبات وتواطؤا المجربین له، ولیس کذلك ما یدعونه من فلسفتهم»[۲].

در اینجا ابن تیمیه، امور تجربی را بیش از ادعاهای فلسفی، قابل قبول می‌شمرد ولی تفاوت راه او با فرانسیس بیکن این است که بیکن تنها به استقراء چشم دوخته و آشکارا می‌گوید:

«تنها امید ما منوط خواهد بود به استقراء!»[۳].

اما ابن تیمیه تمثیل را در دائرهٔ تجارب وارد ساخته و می‌نویسد: «شرابِ بسیار، چون بخشی از آن، در معرض آزمون قرار گرفت و معلوم شد که مست‌کننده است، دانسته می‌شود که مابقیِ آن نیز مست‌کننده می‌باشد، زیرا حکم برخی از آن، مانند حکم بخش دیگر است و سایر قضایای تجربی نیز بدینگونه می‌باشند، مانند آگاهی از

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۲۵۲.

۲- همان مدرک، صفحهٔ ۳۹۳.

۳- فلسفهٔ علمی، مقالهٔ ارغنون نو، صفحهٔ ۱۰۵، چاپ تهران.

این که نان موجب سیرشدن و آب سبب رفع تشنگی است و امثال این‌ها، و مبنای این موضوع همان «تمثیل» است».

«فان الشراب الکثیر إذا جرب بعضه وعلم أنه مسکر علم أن الباقي منه مسکر لأن حکم بعضه مثل بعض، وکذلك سائر القضایا التجربیة کالعلم بأن الخبز یشبع، والماء یروی وأمثال ذلك، انما مبناها علی قیاس التمثیل»[۱].

اگر هر امری را (چنانکه در بیان «بیکن» آمده) بخواهیم از راه استقراء تحقیق کنیم، کار بسیار مشکل شده و به درازا می‌کشد[۲] و در بسیاری از موارد از عهدهٔ آن برنخواهیم آمد، مگر این که در تجارب محدود خود، قواعد عقلی را به کار بریم و به تمثیل دست آویزیم.

در اینجا لازمست که از ذکر نکته‌ای فروگذار نشود و آن این که:

به قول ابن تیمیه، امور تجربی، خود محصول «حس» و «عقل» هردو، می‌باشند، چنانکه می‌نویسد:

«از راه حس، امور معین شناخته می‌شوند آنگاه چون این شناسائی چند بار تکرار گردید، عقل حکم می‌کند به این که فلان أثرِ مشابه در اشیاء، به سبب قدرِ مشترکی است که در آن‌ها وجود دارد و از اینجا حکم کلی صادر می‌نماید».

«... فالحس به یعرف الأمور المعینة ثم إذا تکررت مرة بعد مرة أدرك العقل ان هذا بسبب القدر المشترك الکلي، فقضی قضاء کلیاً»[۳].

پس، تجربه از تعقل جدا نمی‌شود و طرفداری از تجربه بدون پذیرفتن «قانون عمومی علیت» که عقل کاشف آنست میسر و ممکن نیست. بنابراین، بی‌اعتنائی به امور عقلی چنانکه میان تجربی‌مذهبان معمول شده و آن‌ها را به فلاسفهٔ حسی همانند ساخته، حتی برخلاف اصول و پایهٔ کارهای تجربی خواهد بود، به همین جهت تا حدی جای شگفتی است چون ملاحظه می‌گردد که فرانسیس بیکن با وجود علاقه به تجربه،

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۱۸۹.

۲- در اینجا باید میان «استقراء» و «تجربه» نیز تفاوت نهاد، زیرا در استقراء می‌کوشند که مدارک پراکنده و جزئی را فراهم آورده و مجموعه سازند تا به حکم کلی برسند ولی در تجربه، ملاحظات جزئی را با دلائل عقلی همراه می‌سازند و به احکام کلی نائل می‌گردند.

۳- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۸۶.

اهمیتی برای امور عقلی قائل نبوده و حتی با ریاضیات چندان نظر خوشی نداشته است!

برتراند راسل در کتاب «تاریخ فلسفهٔ غرب» می‌نویسد:

«بیکن نه تنها قیاس را تحقیر می‌کرد، بلکه برای ریاضیات نیز ارزش بسزائی قائل نبود، شاید بدین سبب که آن را به اندازهٔ کافی تجربی نمی‌دانست»[۱].

البته می‌دانیم که در جهان خارج از ذهن، أعداد وجود ندارند و همچنین نقطهٔ بی‌بُعد و خط یک بُعدی و سطح دو بُعدی به طور مجرد یافت نمی‌شوند تا مستقلاً به تجربه درآیند! ولی از همین احکامِ انتزاعی و ریاضی یا هندسی که با عقل سر و کار دارند می‌توان در قلمرو تجربه و در جهانِ خارج، استفاده‌های شایانی کرد و فیزیک جدید با شکل‌های گوناگونش «فیزیک اتمی، فیزیک نجومی، آستروفیزیک و...» گواه صادقی بر این معنی می‌باشد و بی‌اعتنائی به ریاضیات به عذر این که از جملهٔ امور تجربی نبوده و عقلی و انتزاعی است، عذر مقبول و درستی نخواهد بود.

روش صحیح منطقی، روشی به شمار می‌رود که برخورداری از تمام قوای ادراکی انسان را برای فهم امور توصیه کند و آن‌ها را در نظام طبیعی خود به سیر و حرکت کمالی هدایت نماید و فرانسیس بیکن هرچند به «استقراء» دلبستگی بسیار نشان داده و «جدول حضور و غیاب» برای آن ساخته ولی چون به «تعقل» چنانکه باید رغبت نشان نداده، لذا رویهٔ کلی منطقی او چندان درخور اهمیت و اعتبار نیست و بدین لحاظ دانشمندان اسلامی بر او تقدم داشته‌اند.

ویل دورانت در کتاب «تاریخ فلسفه» می‌نویسد:

«باید دید که آیا روش «بیکن» صحیح است؟ آیا این روش در علوم جدید ثمربخش است؟ نه! به طور کلی علم، جمع مواد تاریخ طبیعی و استفاده از آن را با جدول پیچ در پیچ «ارغنون نو» به کار نمی‌بندد، بلکه روش ساده با بهترین نتایج در پیش می‌گیرد... اینشتاین پس از آن که خود دریافت ویا از نیوتون گرفت که انتشار نور به خط مستقیم صورت نمی‌گیرد، بلکه به خط منحنی است این نتیجه را استنباط کرد که آنچه ما ظاهراً بنا به فرض انتشار نور به خط مستقیم ستاره‌ای را در وضعی معین می‌بینیم، در

۱- تاریخ فلسفهٔ غرب، کتاب سوم، صفحهٔ ۹۵.

حقیقت در آن وضع و محل نیست، بلکه کمی نزدیک به آن و یا در کنار آن است. پس از آن، از تجربه و مشاهده برای آزمایش صحت این استنتاج استفاده کرد»[۱].

آری، چنانکه «ویل دورانت» نوشته، در علوم جدید نیز مقام تعقل و تحلیل، پیشروِ تجربه و آزمون قرار گرفته است و از این راه بشر به گنجینه‌های مخفیِ علوم دست می‌یابد.

فروغی ضمن کتاب «سیر حکمت در اروپا» می‌نویسد:

«نخستین کسی که بر پیکر جهلِ علم نمای اسکولاستیک زخم‌کاری زد فرنسیس بیکن انگلیسی بود... اما در کار این دانشمند هم با بلندی مقامی که دارد نقص‌هائی بود از این جهت که عنایت خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و توجه به اهمیت روش استقراء و تجربه و مشاهده، او را از اعتناء به قوه تفکر باز داشت...»[۲].

دکارت و نقد قیا

رنه دکارت rene Descartes یکی از مشاهیر فلاسفهٔ غرب است که در سال ۱۵۹۶ میلادی در یکی از شهرهای فرانسه متولد شده است. دکارت معاصر با میرداماد و صدرالدین شیرازی از فیلسوفان اسلامی بوده و در عصر صفویه می‌زیسته است. وفات او را در سال ۱۶۵۰ میلادی برابر با ۱۰۲۸ هجری نوشته‌اند.

دکارت از آثار مسلمین (بی‌واسطه یا به واسطه) سود جسته و به طوری که یکی از فضلای ایران[۳] تحقیق نموده برخی از مسائل مهمی که در هندسه از دکارت به جای مانده عیناً همان مسائلی است که ریاضی‌دان شهیر اسلامی حسن بن هیثم (متوفی در سال ۴۱۷ هجری) آن‌ها را طرح و حل نموده[۴] و صورت مسائل و حل آن‌ها بایکدیگر تطبیق می‌کنند!

۱- تاریخ فلسفه، اثر ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خوئی، چاپ تهران، جلد ۱، صفحهٔ ۱۹۶ و۱۹۷.

۲- سیر حکمت در اروپا، بخش دوم، صفحهٔ ۹۸.

۳- آقای دکتر جلال مصطفوی در مجلهٔ «دنیای علم».

۴- پی یررسو در کتاب «تاریخ علوم» دربارهٔ ابن هیثم می‌نویسد: (تقریباً در همین اوقات بود که بزرگترین فیزیک‌دان دنیای غرب حسن بن هیثم (۱۰۳۹- ۹۶۵) معروف به «الحسن» زندگی می‌کرد، کتاب او دربارهٔ نور برای اولین بار توصیف صحیحی از ساختمان چشم انسان می‌کند و قسمت‌های مختلف از قبیل مخاط خارجی و قزنیه و شبکیه و عنبیه و علاوه بر آن، اصول اطاق

دکارت در مقدمه‌ای که بر کتاب مبادی فلسفه principia philosophiae می‌گوید:

«انسانی که جز معرفت عامیانه و ناقص چیزی ندارد... لازمست که پیش از هر کار بکوشد تا برای خویشتن یک «مذهب اخلاقی» فراهم آورد تا او را در نظم بخشیدن به کارهای زندگیش کفایت کند... و پس از این، شایسته است که منطق بخواند و مقصود من، منطق اهل مدرسه (طرفداران اسکولاستیک) نیست، زیرا این منطق به طور دقیق چیزی جز نوعی جدل نمی‌باشد که وسائل فهماندن چیزهائی را که می‌دانیم به ما می‌آموزد! یا دربارهٔ اموری که آن‌ها را نمی‌شناسیم راهنمائی می‌کند که چگونه بدون قضاوت و حکم صحیح سخنان بسیار گوئیم!

و این منطق با روش خود، قضاوت درست را تباه می‌کند بی‌آن که در نمو و تربیت آن تأثیری به جای نهد، بلکه قصد من، خواندن منطقی است که به شخص می‌آموزد عقل خود را چگونه متوجه اکتشاف حقایقی سازد که آن‌ها را نمی‌شناسد».

در اینجا دکارت می‌خواهد ما را به این معنی توجه دهد که منطق صوری logique formelle حائز اهمیت نیست، بلکه آنچه مهم است روش علمی و یا منطق علمی methodoligie می‌باشد که در اکتشافات علمی انسان را یاری و هدایت می‌کند، دلیلی که از دکارت بر اثبات این قضیه نقل شده اینست که: راه عمده در وصول به معلومات در منطق صوری قیاس است و (قیاس مطلب تازه‌ای یاد نمی‌دهد و مجهولی را معلوم نمی‌کند، بلکه تنها کارش عرضه‌داشتن چیزی است که معلوم است، پس روشی نیست که به وسیلهٔ آن بتوان به اختراع و اکتشاف نائل شد»[1].

فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» این معنی را از قول دکارت چنین توضیح می‌دهد:

«قواعد منطق با همهٔ درستی و استواری، مجهولی را معلوم نمی‌کند و فایدهٔ حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و داراشدن قوه تفهیم و بیان است، زیرا که برهان، استخراج نتیجه است از مقدمات، پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و

تاریک را شرح می‌دهد. این شخص هنگام مطالعه در انعکاش نور بدون این که مستقیماً به مسئلهٔ انکسار توجهی کند چنین اظهار می‌دارد که مابین زاویهٔ تابش و زاویهٔ انکسار نسبت ثابتی وجود دارد). (تاریخ علوم، ترجمه حسن صفاری، صفحهٔ ۱۱۹).

۱- مبانی فلسفه، اثر دکتر علی اکبر سیاسی، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۵۶.

تنها با قواعد منطقی، معلومی نمی‌توان به دست آورد و اگر مقدمات درست، در دست باشد نتیجه خود حاصل است.

عقل سلیم انسان به فطرت خود قواعد منطقی را به کار می‌برد و به این همه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد و اگر مقدماتی که در دست است غلط باشد، نتیجه هم البته غلط خواهد بود و به جای معرفت، ضلالت حاصل خواهد شد و از همین رو طالبان علم با آن که قواعد منطق را به خوبی می‌دانستند خطا بسیار کرده‌اند»[۱].

این بیانات در جهان اسلامی به هیچ وجه تازگی ندارد و قرن‌ها پیش از دکارت از زبان سیرافی و ابن تیمیه و دیگران در شرق اسلامی شنیده شده و فصول گذشتهٔ این کتاب بهترین گواه بر درستی این مدعا است و ما تفصیل این مباحث را با ذکر مدارک و در طی بیاناتی دقیقتر و عمیقتر از آنچه دکارت گفته، آوردیم.

این ابوسعید سیرافی بود که در حدود ۶۶۰ سال پیش از دکارت اظهار داشت که منطقیان با دانستن قواعد منطق خطاهای گوناگونی مرتکب شده‌اند و به متی بن یونس، مترجم مسیحی و شارح منطق ارسطوئی گفت:

«أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة وأن الواحد أكثر من واحد»[۲]!

«آیا تو چنان می‌بینی که با قدرت منطق و برهان آن عقیده یافته‌ای که خدا یکی از أقانیم ثلاثه است؟ و ذات واحد بیش از یک ذات (سه ذات) می‌باشد؟!!»

هم او بود که می‌گفت:

«فاسد المعني من صالحه يعرف بالعقل»[۳].

یعنی: «از راه عقل سلیم معنای تباه از معنای درست شناخته می‌شود (نه از طریق منطق ارسطو)»!

این ابن تیمیه بود که در حدود ۳۰۰ سال قبل از دکارت اظهار عقیده کرد که:

«فان قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته وأما كون الدليل المعين مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قياسهم... وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات»[۴].

۱- سیر حکمت در اروپا، چاپ تهران، بخش دوم، صفحهٔ ۹۹.

۲- الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، صفحهٔ ۱۵۲.

۳- الإمتاع والمؤانسة، الجزء الاول، صفحهٔ ۱۰۹.

۴- الرد على المنطقيين، صفحهٔ ۲۵۲.

یعنی: «قیاس منطقیان جز شکل دلیل و صورت آن چیزی نیست اما این که دلیل معین، مستلزم مدلول خود می‌باشد، این موضوع در صورت قیاس یافت نمی‌شود... و مربوط به علم بر مقدمات است».

این ابوالنجا الفارض بود که قریب شش قرن پیش از دکارت می‌گفت:

«إن ظهر وأمكن تقديم المقدمات له لإنتاجه كان حكم المنتوج منه كحكم ما ظهرت مقدماته»[1].

یعنی: «اگر مقدماتی را که برای نتیجه‌گیری از قیاس، پیش افکنده‌اند روشن و ثابت باشند، حکمی که به عنوان نتیجه به دست آمده مانند حکم مقدماتشان روشن و واضحست (و اگر مقدمات ثابت نباشند به نتیجه اعتماد نمی‌شود)».

خلاصه این که نقد منطق ارسطوئی در جهان اسلامی به صورتی دقیق انجام پذیرفته و غرب در این باره تحفه‌ای ندارد تا بر ما عرضه کند و علمای مسلمین در این کار بر متفکران غربی سبقت گرفته و پیشتاز این میدان بوده‌اند.

جان لاک و ابن تیمیه!

جان لاک john loche فیلسوف شهیر انگلیسی در سال ۱۶۳۲ میلادی نزدیک شهر بریستول انگلستان چشم به جهان گشود و در اکتبر سال ۱۷۰۴ هجری جان به جان آفرین تسلیم کرد.

این متفکر نامدار نیز در نقد منطق ارسطو در جهان غرب سهمی به سزا داشته است.

در بارۀ او نوشته‌اند:

«در ایام تحصیل در دانشگاه آکسفورد از مذهب ارسطو به شکلی که اهل مدرسه تعلیم می‌کردند به ستوه آمده بود و تصور می‌کرد که آن مذهب را به واسطۀ عبارات مبهم و مسائل بی‌لزوم مشوب ساخته و یک رشته مباحثات منطقی را برای مجادله و پرمدعائی اختراع کرده‌اند نه برای تحری حقیقت! این عقیدۀ او در باب فلسفۀ اهل مدرسه تا آخر دوام یافت و با این که افکار فلسفی خود را در اواخر یک عمر طولانی اعلام کرد و کتاب «تحقیق» او در سال ۱۶۹۰ انتشار یافت، باز در صفحات آن طرز

۱- منطق و مباحث الفاظ، صفحۀ ۵۶.

روحیهٔ مشابه به روحیه بیکن bacon و سایرزعمای فلسفهٔ جدید پدیدار است که عبارتست از انتقاد تحقیرآمیز فلسفهٔ اهل مدرسه (اسکولاستیک) و منطق ارسطو و عصیان بر ضد سنت و تحکم به هر شکلی که باشد»[۱].

کتاب مشهور جان لاک «رساله در فهم بشر[۲] ESSAYCON erning human understanding نام دارد که چنانکه از نامش پیدا است در مباحث مربوط به معرفت ذهن و قوانین آن نوشته شده و به مناسبت، از منطق ارسطوئی نیز بحثی به میان آورده است. جان لاک در کتاب مذکور می‌نویسد:

«... خداوند چنان ممسک نبوده که انسان را فقط حیوانی دو پا سازد و عقلانی‌کردن او را به ارسطو وا گذارد[۳]»!! باز می‌گوید: «اگر قیاس را حتما آلت عقل و وسیلهٔ علم بشماریم، نتیجه این می‌شود که قبل از ارسطو کسی نبوده که از راه تعقل چیزی را بداند یا بتواند بداند»[۴]!

این سخنان ما را به یاد «سیرافی» می‌افکند که به «متی» می‌گفت:

«فكأنك تقول لا حجة الا عقول يونان ولا برهان إلا ما وضعوه»[۵].

گوئی تو عقیده داری که هیچ حجتی جز عقل یونان و هیچ دلیلی، جز دلیلِ ایشان نیست!!

و نیز می‌گفت:

«حدثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفح لها، حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبر كما تدبروا، لأن اللغة قد عرفتها بالمنشاء والوارثة، والمعاني نقرت عنها بالنظر والرأي والاعتقاب والاجتهاد، ما تقول له؟»[۶].

مرا خبر ده از کسی که گوید: من در شناخت و جستجوی حقایق به گروهی می‌مانم که پیش از واضع منطق می‌زیستند! و چنان می‌اندیشم و تدبر می‌کنم که آن‌ها

۱- تحقیق در فهم بشر، اثر جان لاک، ترجمه دکتر رضا زاده شفق، چاپ تهران، صفحهٔ ۱ از مقدمه.

۲- آقای دکتر رضا زادهٔ شفق این کتاب را تحت عنوان «تحقیق در فهم بشر» ترجمه کرده‌اند.

۳- تحقیق در فهم بشر، صفحهٔ ۳۷۸.

۴- همان مدرک، صفحهٔ ۳۷۸.

۵- الإمتاع والمؤانسة، الجزء الاول، صفحهٔ ۱۱۲.

۶- الإمتاع والمؤانسة، الجزء الاول، صفحهٔ ۱۱۶.

می‌کردند، زیرا لغت را از محیطی که در آن پرورش یافته‌ام و از راه وراثت فرا گرفته‌ام و معانی را نیز با تلاش و رأی شخصی و پیگیری دریافته‌ام، به او چه پاسخی می‌دهی»؟

و به ویژه به یاد ابن تیمیه می‌افتیم که گفته است:

«وهولاء يقولون ان المنطق، ميزان العلوم العقلية ومراعاته تعصم الذهن عن أن يغلط في فكره كما ان العروض ميزان الشعر والنحو والتصريف ميزان الألفاظ العربية... ولكن ليس الأمر كذلك فان العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين ولا يقلد في العقليات أحد بخلاف العربية فإنها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسماع وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء...»[۱].

یعنی: «منطقیان گیند: منطق، میزان دانش‌های عقلی است و رعایت آن ذهن را از این که در اندیشیدن به غلط افتد حفظ می‌کند چنانکه علم عروض، ترازوی شعر و نحو و تصرف، میزان الفاظ و واژه‌های عربی به شمار می‌آیند... و چنان نیست که ایشان گویند، زیرا علوم عقلی از راه أسباب إدراک که خداوند در آدمی آفریده، دانسته می‌شوند و مبتنی بر میزان و قراردادی که شخص معین پدید آوَرد نیستند و در امور عقلی از هیچکس تقلید نمی‌شود برخلاف عربی که رسم و عادت قومی از میان اقوام است و جز از راه شنیدن شناخته نمی‌گردد و قوانین آن جز از طریق استقراء به دست نمی‌آید»...

جان لاک برخلاف نظر برخی از اهل منطق، معانی کلی یا «کلیات» را مخلوق قدرت فهم و عقل آدمی می‌دانسته و برای آن‌ها وجود مستقل خارجی قائل نبوده است و در این باره می‌نویسد:

«آشکار است که عمومی و کلی، متعلق به وجودِ واقعیِ اشیاء نیستند، بلکه اختراع و مخلوق فاهمهٔ انسانی هستند»[۲].

و این نظر همانست که ابن تیمیه به صورتی روشنتر، نزدیک به سه قرن پیش از جان لاک آن را بیان کرده و می‌گوید:

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۲۶ و ۲۷.

۲- تحقیق در فهم بشر، صفحهٔ ۲۴۵.

«... من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس إذا الحس لا يعلم إلا معيناً والعقل يدركه كلياً مطلقاً»[۱].

یعنی: «از ویژگی‌های احوال عقل (ادراکِ کلیات است) که بدان‌ها از حس جدا می‌شود، چرا که حس جز به أشیاء معین تعلق نمی‌گیرد ولی عقل، امور را به صورت کلی و مطلق درمی‌یابد»!

آنگاه ابن تیمیه توضیح می‌دهد که:

«وفصل الخطاب: أنه ليس في الخارج إلا جزئي معين، ليس في الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقاً عاماً»[۲].

یعنی: «سخن قاطع دربارهٔ کلی اینست که در خارج از ذهن غیر از جزئیِ معین چیزی نیست و در ظرف خارج، مطلقِ عام به اعتبار إطلاق و عمومیت وجود ندارد...»

جان لاک، به عکس منطقیان، قیاس را بهترین نوع برهان و عالیترین راه تعقل برای جویندگان حقیقت نمی‌شناسد و می‌نویسد:

«قواعد قیاسی تنها و بهترین راه تعقل برای هدایتِ جویندگان حقیقت نیست و خود ارسطو که بعضی أشکال را منتجِ نتیجه یافت و بعضی دیگر را نیافت بدون تردید توسط شرائط صوری مبادرت نکرد، بلکه توسط طریق اصلی علم، یعنی تطابق محسوس و مرئیِ تصورها اقدام نمود»[۳].

در اینجا چنانکه ملاحظه می‌شود جان لاک طریقِ اصلیِ علم را غیر از راه قیاس معرفی می‌کند و در جای دیگر کتابش در این باره توضیح داده و می‌نویسد:

«اگر کسی نیک ملاحظه کند گمان می‌کنم، خواهد دید که ترقی و تعیین عمدهٔ علم که مردم در این علوم استحصال کردند مدیون اصول کلیه نبوده و از چند اصل کلی که در ابتدا وضع شده به دست نیامد، بلکه اثر تصورهای واضح و معین و کاملی بوده که در افکار آنان به کار می‌رفته و ارتباط مساوات یا تفاوت بین بعضی تصورات به اندازه‌ای روشن بوده که علم شهودی نسبت به آن پیدا می‌کرده‌اند و بدین واسطه بود

۱- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۱۷.

۲- مدرک فوق الذکر، صفحهٔ ۸۴.

۳- تحقیق در فهم بشر، صفحهٔ ۲۷۶.

که در علوم دیگر هم مسائلی را پی می‌بردند و این همه بدون کمک اصولی کلی اتفاق می‌افتاد»[۱].

چنانکه از این بیان به دست می‌آید جان لاک راه پیشرفت علوم و اکتشافات تازه را مقایسه و سنجش اشیاء با یکدیگر و انتقال حکم از یک موضوع به همانند خود می‌داند که همان تمثیل منطقی باشد و به طور خلاصه، تفاوت یا مساواتی را که میان موجودات ادراک می‌شود، ملاک حصول علم می‌شمارد و قیاس منطقی را مهمترین راه تحصیل علم معرفی نمی‌کند.

ابن تیمیه چند قرن پیش از او عیناً همین سخن را اظهار داشته و تصریح نموده که خداوند، طریق معرفت را در شناسائی «همانندی و اختلاف میان اشیاء» قرار داده است، چنانکه می‌نویسد:

«یبین الله الحائق بالمقاییس العقلیة والأمثال المضروبة ویبین طرق التسویة بین المتماثلین والفرق بین المختلفین...»[۲].

و پیش از این نیز نظر ابن تیمیه را دربارهٔ قیاس آوردیم و اهیمت تمثیل منطقی را از دیدگاه او به تفصیل بیان داشتیم.

برکلی و غزالی:

یکی از فلاسفهٔ مشهور انگلیس جرج برکلی gerge Berkeley است که در سال ۱۶۸۵ میلادی متولد شده و در سال ۱۷۵۳ برابر با سال ۱۱۳۱ هجری وفات یافته است.

از جمله آراء مشهور او نفی جوهر جسمانی است، به این معنی که می‌گوید: «منکر محسوسات نیستم، شک نیست که انسان شکل و حرکت و رنگ را می‌بیند و آواز را می‌شنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را به شامه و ذائقه و لامسه حس می‌کند و محسوساتش (جز در مورد خطای حس و توهم که آن مبحث دیگری است) درست است آنچه من منکرم حقیقت‌داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده‌اند و موضوع أعراض محسوس پنداشته‌اند»[۳].

۱- تحقیق در فهم بشر، صفحهٔ ۳۵۸.

۲- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۸۲.

۳- سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، صفحهٔ ۹۴.

برکلی نظر خود را دربارهٔ نفی تقسیم أشیاء به «جواهر» و «أعراض»- چنانکه در منطق ارسطو آمده- به طور مفصل ضمن رساله‌ای که در «أصول علم انسانی» نگاشته، توضیح داده است[۱] و در آنجا عقاید همهٔ حکمایی را که به جوهر مادی قائل بوده‌اند تخطئه می‌کند و می‌نویسد:

«اگر به أقوال حکمائی که در باب جوهر مادی آراء دقیقی داشته‌اند رجوع شود، ملاحظه می‌گردد که هیچ معنی دیگری برای این الفاظ جز تصور کلیِ وجود به ضمیمهٔ مفهوم نسبیِ حاملِ أعراض قائل نبوده‌اند! «مفهوم کلی وجود» به نظر من انتزاعی‌ترین و نامفهوم‌ترین مفاهیم کلی است اما «حامل أعراض‌بودن» چنانکه دیدیم به معنی معمولی و لغویِ آن مفهوم نیست لذا باید به معنی و تعبیر دیگری باشد لیکن آن را هرگز بیان نکرده‌اند که چیست؟ از این رو وقتی دو جزئی را که معنای الفاظ «جوهر مادی» از آن‌ها ترکیب شده است مورد دقت قرار می‌دهیم به این نتیجه می‌رسیم که آن‌ها هیچ معنی مشخصی ندارند...»[۲].

نزدیک چهار قرن پیش از برکلی، احمد بن تیمیه، تقسیم اجسام را به «جواهر مادی» و «أعراض» انکار نموده و می‌نویسد:

«قد بینا أن ما یدعونه من الترکیب من الوجود والماهیة ومن الجنس والفصل باطل. واما ترکیب الجسم من هذا وهذا فأکثر العقلاء یقولون: الجسم لیس مرکباً لا من المادة والصورة... لم یبق إلا ذات لها صفات»[۳].

۱- و این رساله به پارسی ترجمه شده و از طرف دانشگاه تهران انتشار یافته است.

۲- رساله در اصول علم انسانی، چاپ دانشگاه تهران، پیراستهٔ آقای دکتر یحیی مهدوی، صفحهٔ ۳۰ و۳۱. وجود «جوهر» بعد از برکلی، مورد انکار برخی دیگر از فلاسفهٔ انگلیس نیز واقع شده است. برتراندراسل در کتاب «تاریخ فلسفهٔ غرب» می‌نویسد: «جوهر اگر به طور جدی مورد تحقیق قرار گیرد، تصوری است که محال است از إشکالات مبری شود، می‌گویند که جوهر موضوع أعراض است و در عین حال از همهٔ اعراض متمایز است، اما هنگامی که أعراض را از جوهر منتزع سازیم و بکوشیم خودِ جوهر را در نظر بگیریم، می‌بینیم که چیزی بر جای نمانده است!...» (تاریخ فلسفهٔ غرب، کتاب اول، ترجمهٔ دریابندری صفحهٔ ۳۸۲ و ۳۸۳).

۳- الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۱۵.

یعنی: «پیش از این بیان کردیم که آنچه ادعا نموده‌اند، در این باره که «ممکنات» از «وجود» و «ماهیت» و «جنس» و «فصل» ترکیب یافته‌اند باطل است و اما در زمینهٔ ترکیب «جسم» از آنچه پیش از این ذکر شد، پس بیشتر خردمندان می‌گویند:

جسم، مرکب از «ماده» و «صورت» نیست... هیچ چیز برای آن نمی‌ماند مگر همین که جسم، ذاتی است که صفاتی دارد»!

گذشته از این، برکلی در این که حصول «معنای کلی» در «عقل» انسان متحقق است با منطقیان توافق ننموده و در این باره عقیده‌ای چون رأی غزالی را برگزیده است، چنانکه گفتار غزالی به زودی خواهد آمد و با توجه به این که غزالی نزدیک ۶۰۰ سال پیش از برکلی می‌زیسته، اگر بپذیریم که این توافق، از سر تقلید و اقتباس نبوده، بلکه به حکم «توارد» رخ داده است باز بنا بر قاعدهٔ «الفضل للمتقدم» برتری را با غزالی باید بدانیم.

برکلی می‌نویسد:

«اگر دیگران دارای این قوهٔ شگفت یعنی انتزاع هستند، خود بهتر می‌توانند گفت!! اما من به جرأت می‌گویم که فاقد چنین قوه‌ای هستم و فقط می‌توانم تصوراتی را که از اشیاء جزئی حاصل کرده‌ام تخیل و یا تمثیل کنم و آن‌ها را به أنحاء مختلف ترکیب و تقسیم نمایم، مثلاً می‌توانم آدمی را در خیال تمثل نمایم که دارای دو سر باشد، یا سر انسان را به تن اسب در خیال وصل کنم و حتی قادرم دست و چشم و بینی را هریک جداگانه و منتزع از اصلِ بدن مجسم سازم، اما هرگاه که این کار را می‌کنم دست و چشمی که در خیال تصویر می‌نمایم حتی شکل و رنگ معینی دارد... تحصیل تصورِ انتزاعیِ حرکت نیز جدا از جسم متحرک که نه سریع باشد و نه بطییء، نه مستدیر و نه مستقیم، برای من امکان ندارد و به همین نحو است تمام تصورهایِ کلیِ انتزاعیِ دیگر...»[1].

غزالی نیز در کتاب «تهافة الفلاسفة» می‌نویسد:

«ان المعني الكلي الذي وضعتموه حالاً في العقل غير مسلم! بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس! ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على

۱- رساله در اصول علم انسانی، صفحهٔ ۷.

تفصیله ثم اذا فصل، کان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في کونه جزئیاً کالمقرون بقرائنه الا أن الثابت في العقل یناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة، فیقال أنه کلي علی هذا المعني...»[۱].

یعنی: «وجودِ آن معنایِ کلی که شما مقرر داشته‌اید و در عقل حلولش داده‌اید، مسلم نیست! بلکه در عقل چیزی جز آنچه در حس می‌آید حلول نمی‌کند، لیکن در حس، امور مجموعاً وارد می‌شوند و حس توانائی ندارد تا آن‌ها را از یکدیگر تفکیک کند و جدا سازد ولی عقل بر این کار قادر است، آنگاه چون امور از یکدیگر تفکیک شدند، بدون قرائن در عقل باقی می‌مانند به همان صورتِ جزئی که پیش از این به همراه قرائن به نظر می‌رسیدند، جز این که صور ثابت عقلی با اشیاء خارج و نظائر خود نسبتِ یگانه‌ای دارند و به این معنی گفته می‌شود که آن صُوَر، کلی هستند...»

سپس غزالی مثال‌هائی را می‌آورد که بی‌شباهت به أمثلهٔ برکلی نیستند تا اثبات نماید که معنای کلی در ذهن هم مانند خارج وجود ندارد!

البته ما، در مقام تحقیق نسبت به این آراء نیستیم و به اندازه کافی در فصول گذشته به این کار پرداختیم[۲] در اینجا همین قدر نشان می‌دهیم که نقدهای نقادان غربی در زمینهٔ منطقِ کهنِ ارسطوئی قبلاً به نظر متفکرین مسلمان رسیده و در جهان اسلامی مورد دقت قرار گرفته است و از این حیث در تمام یا أغلب موارد، نقادان ما بر دانشمندان مغرب زمین تقدم داشته‌اند.

هیوم در برابر غزالی

۱- تهافة الفلاسفة، چاپ مصر (دار المعارف) صفحهٔ ۲۷۰.

۲- جز آن که تحقیق دربارهٔ «جواهر و أعراض» و پیوندهای آن‌ها با یکدیگر و این که آیا اساساً «جوهر» وجود خارجی دارد یا نه؟ موضوع بحث فلسفی است و موکول به کتاب دیگری در فلسفه خواهد بود و لذا ما، در این کتاب از ورود به این مبحث خودداری کردیم، چنانکه حکمای اسلامی نیز جایگاه بحث از جواهر و أعراض را از منطق به فلسفه انتقال داده و در مبحث «أمور عامه» از آن گفتگو کرده‌اند لیکن در اینجا یادآوری این نکته را لازم می‌شماریم که در اندیشهٔ اسلامی به عکس نظر «برکلی» و دیگر ایدآلیست‌های فلسفی، هرگز حقیقتِ جسم انکار نشده و اما تقسیم اجسام به جوهر و عرض چنانکه در مقولات ارسطو مطرح گشته مورد انکار برخی قرار گرفته است.

دوید هیوم david hume از مردم اسکاتلند بوده است، وی در سال ۱۷۱۱ میلادی متولد شده و در ۱۷۷۶ مسیحی برابر با ۱۱۵۴ هجری وفات یافته، هیوم از دیدگاه فلسفی «علیت» را در امور عالم نمی‌پذیرد و از این رو اندیشه‌اش بی‌شباهت به أشاعره نیست و با غزالی در «تهافة الفلاسفه» همفکر است، او به لحاظ اندیشهٔ منطقی، وجود «کلی منطقی» را نیز مانند غزالی نفی کرده و می‌گوید:

«اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاص منسوب شده‌اند که آن اسم بدان‌ها معنای وسیعتر می‌بخشد و باعث می‌شود که این اندیشه‌ها به موقع، افراد دیگری را که به خود آن‌ها مشابهند یادآور شوند»[۱].

باید توجه داشت که غزالی حدود ۶۰۰ سال پیش از هیوم «کلی منطقی» را در معرض نقد قرار داده است! چنانکه نظر وی پیش از این گذشت.

هگل و تضاد دیالک تیکی!

ژرژر ویلهلم فرد ریک هگل geoge Wilhelm friedrich hegel از فلاسفهٔ بزرگ آلمان به شمار می‌رود که در سال ۱۷۷۰ میلادی چشم به جهان گشود و در سال ۱۸۳۱ برابر با ۱۲۰۹ هجری وفات یافت.

هگل کتاب بزرگی در منطق نگاشته که شباهت به منطق پیشینیان ندارد! و چنانکه گفته‌اند موضوع منطق هگل، معرفت هستی و شناخت متافیزیک است بر مبنای سیر عقل!

نکته‌ای که در سطق هگل چشمگیر است و می‌توان آن را نقطهٔ مقابلِ منطق ارسطوئی دانست، این است که هگل جمع میان ضدین را به قول مطلق، محال نمی‌شمرد! و. ت. ستیس در کتابی که پیرامون «فلسفهٔ هگل» نگاشته در این باره از قول هگل می‌نویسد:

«... عین به عنوان «چیز» واحد است و به سبب‌داشتن «خواص» متکثر! ولی چیزی که هم واحد باشد و هم متکثر، با خویشتن در تضاد است. بیهوده است اگر بخواهیم که این تضاد را به این بهانه انکار کنیم که چیز «از یک دیدگاه» واحد است و از «دیدگاه دیگر» متکثر! زیرا مفهوم چنین سخنی آن است که عین در واقع امر، در ذات خود واحد یا متکثر نیست، بلکه وحدت یا کثرت آن امری اعتباری و نظری و

۱- تاریخ فلسفهٔ غرب، اثر راسل، کتاب سوم، صفحهٔ ۲۹۹.

ناشی از ذهن ما است... حقیقت امر آن است که وحدتِ عین، متضمن کثرتِ آن است و برعکس، فرض کنید که در آغاز بگوئیم که چیز، واحد است و کثرت خواص آن را نادیده انگاریم، در این حال به زودی درخواهیم یافت که کثرتِ چیز را که در ذاتِ هستی چیز نهفته است، نمی‌توانیم نادیده انگاریم، زیرا چیز به سبب این واحد است که چیزهای دیگر را از خویشتن بیرون رانده است، ولی چیزهای دیگر را فقط به این علت از خویشتن بیرون رانده که خواصی متفاوت از آن‌ها دارد، صندلی با میز فرق دارد، زیرا دارای خواص صندلی است و نه میز، پس از آن روز واحد است که دارای خواصی است ولی داشتن خواص خود موجب کثرت است! پس محالست که بتوان به یاری بهانه‌هائی دربارهٔ شیوهٔ نگرش در عین، تضاد درونی آن را انکار کرد، این تضاد از آگاهی یا وجدان ما برنمی‌خیزد، بلکه در خود عین نهفته است»[۱].

نگارنده تصدیق می‌کنم که چنین نقدی از سوی هیچ یک از مشاهیر متفکرین اسلامی نسبت به منطق ارسطو اظهار نشده و هگل در این زمینه پیشگام است! ولی این را هم تصدیق دارم که متأسفانه فیلسوف شهیر آلمان با همهٔ آگاهی و شهرتش از ساده‌ترین مسئلهٔ منطقِ ارسطو غافل مانده و آن را به درستی درنیافته است!

اگر به قول هگل وحدتِ «عین» در حال کثرتِ آن، به اعتبار خواص مختلف عین باشد، در این صورت منطق ارسطو نیز این گونه وحدت و کثرت را نفی و رد ننموده! زیرا در این مرحله، اجتماع ضدین رخ نداده و وحدت و کثرت به دو اعتبار پیش آمده است، چنانکه در همان مثال صندلی که از قول هگل نقل شده ملاحظه می‌گردد، زیرا صندلی به اعتبار «ترکیبِ کلیِ» خود وحدت دارد و به اعتبار این که از اجزاءِ مختلف فراهم آمده، متکثر است پس نه جمع ضدین به معنای منطقی آن متحقق شده و نه جمع نقیضین[۲]. اما اگر هگل «کثرت عین» را به این دلیل معتبر می‌شمارد که هر عین واحدی از آن رو که «خودش است و دیگرِ اشیاء نیست» قبول وحدت کرده و همین که چند چیز نیست (و به قول هگل آن‌ها را از خویشتن رانده)! پس کثیر گردیده است!! در این صورت باید گفت که اولاً:

۱- فلسفهٔ هگل، اثر: و. ت. ستیس، ترجمهٔ آقای دکتر حمید عنایت، چاپ تهران، جلد دوم، صفحهٔ ۴۷۸ و ۴۷۹.

۲- فرق میان ضدین و نقیضین این است که اولی شامل دو موضوع وجودی است که با یکدیگر مخالفند مانند: آب و آتش ولی در دومی، یکی از دو موضوع، عَدَمی است مانند: حرکت و سکون.

این کثرتِ موهوم که به نظر هگل رسیده، کثرتِ سلبی است نه ایجابی! و مقامِ سلب، اثباتِ جهتِ وجودی برای هیچ عینی نمی‌کند! مثلاً اگر گفتیم: عدد یک خودش است و عدد دو و سه و چهار... نیست واضح است که عدد یک با این اعتباراتِ سلبی، از یگانگی بیرون نیامده و کثیر نمی‌شود، چنانکه صندلی نیز به لحاظ آن که حیوان و انسان و زمین و آسمان... نیست، چند چیز نخواهد بود.

ثانیاً به فرض این که قبول کنیم «هرچیز، چون چیزهای دیگر نیست پس در عینِ وحدت، مقام کثرت دارد»! در اینجا باز تضادی که پیش آمده به دو اعتبار تحقق یافته (همان موضوعی که هگل نمی‌خواهد بپذیرد!) اعتبارِ اول این است که «عین» به ملاحظهٔ ذات خود، واحد است. و اعتبارِ دوم از این قرار است که «عین» به لحاظِ نسبتی که با دیگرِ اشیاء دارد، کثیر می‌باشد. چنانکه هر متأملی این معنی را به روشنی در می‌یابد و این گونه تضاد نیز در منطقِ صوریِ ارسطوئی ابداً مورد انکار نیست.

در اینجا نمی‌خواهم به تفصیل وارد این موضوع شوم که بنا بر قواعد منطق ارسطو، اجتماع ضدین (و نیز نقیضین) در صورتی مصداق پیدا می‌کند که هشت وحدت در آن ملحوظ شده و رعایت گردد و این هم محالست، زیرا متبدیانِ اهلِ منطق هم از موضوع مزبور آگاه و باخبرند! ولی همین اندازه یادآور می‌شوم که یکی از اقسام وحدت‌های هشتگانه در منطق ارسطو «وحدت اضافه» یا «وحدت نسبت» به شمار آمده که هگل در منطق خود آن را رعایت ننموده و به فراموشی سپرده است!

شگفت اینجا است که پس از هگل، عده‌ای این اصل (یعنی محال‌نبودن اجتماع ضدین) را با آب و تاج رواج داده‌اند تا بدانجا که در تبلیغات سیاسی نیز از آن سودجوئی نموده و مثلاً گفته‌اند:

جامعهٔ «بورژوازی» از آنجا که گروهی ناراضی می‌سازد و مقدمات انقلاب «پرولتاریا» را فراهم می‌کند، پس ضدین را در عینیتِ واحدِ خود گرد می‌آورد! و از اینجا نتیجه می‌گیرند که اجتماع ضدین محال نیست! غافل از آن که افراد ناراضی و انقلابی هیچگاه همان دستهٔ بورژواها نیستند و این دو دسته در همان جامعهٔ یگانه از یکدیگر جدا و متمایزند! و وحدتِ این گونه جوامع، به اعتبار روابط و پیوندهای افراد با یکدیگر است نه به این ملاحظه که افرادِ جامعه‌های مزبور در عینِ داشتنِ اختلافات گوناگون، وحدت دارند!

با این توضیح، آیا درست است که ادعا کنیم جوامع سرمایه‌داری، ضدین را به صورت حقیقی با یکدیگر جمع نموده‌اند؟! راستی چه لزومی دارد که برای به کرسی‌نشاندن تزهای سیاسی خود، به مغالطه توسل جوئیم و امور بدیهی را انکار کنیم و علم و دانش را تباه سازیم[۱]؟

متفکرین اسلامی در حدود ۱۰ قرن پیش از هگل متوجه بوده‌اند که ممکن است اشیاء در برخی از موارد حامل تضاد و حتی تناقض باشند ولی در این تضاد و تناقض هیچگاه وحدتِ موضوع و محمول و زمان و مکان و قوه و فعل و شرط و إضافه متحقق نمی‌گردد و از این رو نمی‌توان آن‌ها را به طور حقیقی با یکدیگر متضاد یا متناقض شمرد و برای نشان‌دادن این امر به مثال‌هائی لطیف‌تر از آنچه هگل و پیروانش بدان‌ها تشبیت جسته‌اند، دست زده‌اند. از جمله، ابوالحسن أشعری[۲] (متوفی در سال ۳۳۰ هجری قمری) در کتاب «مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین» می‌نویسد:

۱- چند سال پیش یکی از اساتید جوان دانشگاه در «مجلهٔ فردوسی» نوشت:

«الف، الف است اما ثابت نمی‌ماند و تغییر می‌کند، پس الف که تغییر می‌کند دیر یا زود از صورت الف خارج می‌شود چیزی می‌شود غیر از الف. بنابراین، الف به حکم آن که متغیر است غیر الف است و در نتیجه می‌توان گفت که اصل تضاد بر تمام اجزاء هستی و از آن جمله بر ذهن آدمی حکومت می‌کند» و اظهار داشت که:

«پس به خلاف تصور پیروان منطق ارسطو، اجتماع ضدین ممکن است»!!

من ضمن پاسخِ نسبتاً مفصلی که در همان مجله به او دادم، نوشته منطقیان می‌گویند: «اجتماع نقیضین (یا ضدین) در صورتی محال است که وحدت موضوع و زمان و مکان... و دیگر شروط در آن ملحوظ شود و گرنه هیچ یک از اهل منطق اِنکار این معنی ننموده‌اند که اشیاءِ متحرک، در لحظهٔ دوم باید غیر از لحظهٔ اول باشند و آنچه که موجب انکار آن‌ها است این است که: (الف در همان لحظه که الف است، الف هم نباشد!) نه آن که بنا به مفاد قول نویسنده: (الف، الف باشد اما ثابت نماند و به غیر الف تبدیل شود)».

به مجلهٔ فردوسی، دوشنبه ۸ تیرماه ۱۳۴۹، شماره ۹۶۸ مقالهٔ «ثبات و حرکت در ذهن و خارج» اثر نویسندهٔ نگاه کنید.

۲- ابوالحسن، علی بن اسماعیل أشعری، زعیم و پیشوای أشاعره و از متکلمان معروف اهل سنت است، آثاری از قبیل «الإبانهٔ عن أصول الدیانة» و «مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین» و غیره از خود به یادگار گذاشته و آثار او بنا به عللی، در بسیاری از متفکران اسلامی تأثیر نهاده است و دانشمندان به نامی چون باقلانی و فخرالدین رازی و غیرهما مذهب أشعری داشته‌اند، دستهٔ مقابل أشعری‌ها، معتزله بوده‌اند که از میان ایشان نیز متفکران مهم و معروفی برخاسته‌اند.

«متکلمان اسلامی اختلاف کرده‌اند که: آیا می‌شود ساکن در حال سکونش، به صورتی متحرک هم باشد! دسته‌ای گویند: این امر روا نیست!

دستهٔ دیگر می‌گویند: جایز است! زیرا آنگاه که انسان سرش را در فضائی که با آن تماس دارد به جانب دیگر می‌گرداند صفحه و پوستِ رویِ سَرِ آدمی حرکت می‌کند در عین حال، همین صفحهٔ متحرک، نسبت به پوستِ زیرینِ خود ساکن است پس نسبت به چیزی متحرک و نسبت به چیز دیگر ساکن می‌باشد و در این نظر، تناقضی نیست»!

«اختلاف المتكلمون: هل يكون الساكن في حال سكونه متحركاً على وجه من الوجوه؟ على مقالتين: فقال قائلون: لا يجوز ذلك!

وقال قائلون: ذلك جائز! وذلك ان الصفحة العليا من رأس ابن آدم إذا أزال رأسه عما كان يماسه من الجو وماس شيئاً آخر فهي متحركة لما ستها شيئاً من الجو بعد تسيئ وهي ساكنة على الصفحة الثانية التي تحتها في متحركة على شيئ وساكنة على شيئ آخر وهذا زعم لا يتناقض!»[۱].

چنانکه ملاحظه می‌شود متکلمان اسلامی، حرکت و سکونی را که برای «عین واحد» به دو نسبت پیش می‌آید نشان داده و تصریح کرده‌اند که تناقص در اینجا روی نداده است[۲] و درست هم فهمیده‌اند، زیرا در مثال ایشان، حرکتِ سطحِ خارجی سَر،

۱- مقالات اسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ قاهره، جزء ثانی، صفحهٔ ۲۰.

۲- از لغزش‌های کم‌نظیر دکتر تقی ارانی (مغز متفکر حزب تودهٔ ایران)! یکی این است که در کتاب «ماتریالیسم دیالک تیک» تصمیم گرفته تا تناقض را در حرکت نشان دهد، یعنی آن را با سکون گرد آوَرَد!! نوشته است:

«سکون، حرکتی است که سرعت آن صفر باشد، یعنی از حالات خاص حرکت است»!! (نگاه کنید به کتاب: ماتریالیسم دیالک تیک، اصول نفوذ ضدین، صفحهٔ ۵۲).

راستی با نوشتن این عبارت که سکون، حرکتِ صفر درجه است! می‌توان سکون را یکی از انواع حرکات به شمار آورد؟ آیا این کار را بازی با الفاظ باید نام نهاد یا منطق دیالک تیک؟!

حرکتی که سرعتش صفر باشد، جز نبودنِ حرکت چیست؟ و آیا نبودنِ حرکت را باید نوعی حرکت شمرد؟!

اگر کسی «ظلمتِ محض» را «نورِ صفر درجه» بنامد! و آن را از انواع نور تلقی کند!! و از اینجا قانون دیالک تیکیِ «نفوذ ضدین» را استخراج نماید حق داریم که او را از زمرهٔ دانشمندان بشماریم؟!

نسبت به فضا سنجیده می‌شود و سکون آن نسبت به سطحِ زیرِ پوستِ سَر، و چون «نسبت‌ها» تغییر پذیرفت تناقض در میان نمی‌آید.

جان استوارت میل و نقادان ما

از جمله فلاسفهٔ مشهور غرب که به نقد منطق ارسطو پرداخته، جان استوارت میل johnstuart mill انگلیسی است که در سال ۱۸۷۳ میلادی برابر با ۱۲۵۱ هجری وفات یافته، فروغی ضمن کتاب سودمند «سیر حکمت در اروپا» می‌نویسد:

«در اروپا تا سدهٔ شانزدهم از منطق ارسطو تجاوز نکرده بودند و تحقیق مهمی در آن به عمل نیاورده، جز این که یک مدت اهل مدرسه اوقات خود را به این مشغول داشتند که کلی آیا امر متحقق است یا فقط اسم و لفظ است؟

و در سدهٔ هفدهم فرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی که هریک به وجهی تجدیدکنندهٔ علم و فلسفه بودند دربارهٔ منطق عقایدی اظهار نمودند و آن را برای کسب علم تقریباً بی‌حاصل دانستند... پس از بیکن و دکارت دانشمندان اروپا بی‌اعتنائی آن دو حکیم را نسبت به منطق یکسره سزاوار ندانستند و باز در این فن تصانیفی با ترک حشو و زوائد پرداختند و دانش پژوهان از فراگرفتن قواعد منطق خود را بی‌نیاز نپنداشتند و لیکن در ابواب این فن به جز تهذیب و تلخیص، تجددی به عمل نیاوردند. آنچه را هم کانت و هگل به نام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند، چنانکه دیدیم در واقع چندان ارتباطی به منطق نداشت، بلکه در متن فلسفه بود!

در سدهٔ نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاص به فن منطق نشان دادند و در این فن تصانیف چند به ظهور رسید، از آن میان کتاب منطق استوارات میل دارای حیثیت مخصوص است»[۱].

اینک باید دید که استوارت میل دربارهٔ منطق یونانی چه می‌گوید و انتقادات وی بر ارغنون ارسطو چیست؟ اگر بخواهیم از بخش اساسی انتقادات «میل» بر منطق یونان آگاه شویم باید بدانیم که استوارت میل.

اولاً:

۱- سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحهٔ ۸۳ و ۸۴.

«مقولات دهگانهٔ ارسطو را کنار می‌گذارد که این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده... و به اینجا می‌رسد که امور و اشیاء از سه مقوله بیرون نیستند، یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس...»[۱].

ثانیاً:

دربارهٔ حدود منطقی می‌گوید:

«در کسب علم «حدود» چنانکه منطقیان بیان کرده‌اند اهمیت ندارد، چرا که آن‌ها قضایای ذاتی می‌باشند و قضیهٔ ذاتی در واقع ترجمهٔ لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمی‌کند، به علاوهٔ آنچه منطقیان، حدتام می‌نامند، به راستی حدتام نیست، زیرا حدتام در نزد آنان ترکیب جنس و فصل است، مثلاً در حد انسان می‌گویند: حیوان ناطق! اما اگر أحیاناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشد، آیا می‌توان او را انسان گفت؟ پس اگر بخواهیم تعریفی از انسان بکنیم که نزدیک به تمام باشد باید علاوه بر حد، او را وصف هم بکنیم و بسیاری از عوارض را هم بیاوریم... مقصود از این بیان اینست که تعریف منطقی به کلی بیهوده است، البته برای جدا و متمایزکردن محدود از چیزهائی مفید است...»[۲].

ثالثاً:

جان استوارت میل نسبت به قیاس، اعتماد نشان نمی‌دهد و می‌گوید:

«قیاس نتیجه‌اش گاهی درست خواهد بود و گاهی غلط! زیرا مقدمات در واقع بر آنچه اثباتش منظور است تکیه دارند، چنانکه در این مثال: سقراط انسان است، هر انسانی فناپذیر است، پس سقراط فناپذیر است. قضیهٔ «سقراط انسان است» در قضیهٔ کلی «انسان فناپذیر است» قبلاً محرز و مسلم فرض شده است، زیرا ما نمی‌توانیم از فناپذیری انسان مطمئن باشیم، مگر آن که قبلاً فناپذیری تمام افراد این نوع، مورد قبول ما باشد... باری هیچ استدلال از کلی به جزئی نمی‌تواند به اعتبار کلیت خود

۱- سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحهٔ ۸۵.

ضمناً به این جمله از گفتار ابن تیمیه توجه شود و با آنچه استوارت میل آورده مقایسه گردد:

«الجسم لیس مرکباً من المادة والصورة... لم یبق الا ذات لها صفات» الرد علی المنطقیین، صفحهٔ ۳۱۵.

۲- سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحهٔ ۸۶.

هیچ چیز را ثابت کند، چه از یک اصل کلی نمی‌توان بیرون آورد مگر موارد جزئی که خود آن اصل آن‌ها را معلوم فرض کرده است...»[۱].

رابعاً:

استوارت میل و پیروان او... قیاس و استقراء را تحویل به تمثیل کرده‌اند[۲]، میل می‌گوید:

«کمتر وقتی است که ما از کلیات به جزئیات پی ببریم، بلکه به عکس است و استنباط مطالب همیشه از جزئی به جزئی یا از جزئی به کلی است، مثلاً کودک یک مرتبه دستش از آتش سوخت پی به حقیقت می‌برد و محتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند تا یقین کند که آتش سوزنده است، استنباط جزئی از کلی در واقع تصدیق مشابهت آن جزئی است به جزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است و در قیاس وقتی که از کبری دربارۀ صغری نتیجه می‌گیریم، اگر درست بنگریم از کلی نتیجه نگرفته‌ایم، بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما به صورت حکم کلی درآمده است، نتیجه می‌گیریم! وقتی که حکم می‌کنیم فلان، میرنده است، چون انسان است از آنست که افرادی را دیده‌ایم و شنیده‌ایم که مرده‌اند و فلان، را هم به آن‌ها قیاس می‌کنیم»[۳].

خوانندگان محترم! اگر به فصلی از این کتاب که دربارۀ نقادی ابن تیمیه از منطق ارسطو گذشت، باز گردند ملاحظه خواهند کرد که متجاوز از پنج قرن پیش از استوارت میل، تمام آرائی که از او بازگو نمودیم در نقدهای ابوالعباس احمد بن تیمیه از منطق یونانی به نظر می‌رسد و همچنین اگر در سخنان منقول از ابوسعید سیرافی و ابوالنجا الفارض و غزالی بنگرند، نقادی‌های استوارت میل را از «حدود منطقی» و «قیاس» به وضوح ملاحظه خواهند کرد و درمی‌یابند که متفکران اسلامی با نظر موشکاف و دقیق خود قرن‌ها پیش از غربی‌ها به نقاط ضعف منطق ارسطو وقوف یافته و توجه داشته‌اند و چه بسا که نقدهای ایشان، دانشمندان مغرب زمین را بیدار کرده و تحت تأثیر قرار داده است و ما به منظور رعایت اختصار و حفظ ایجاز، از بازآوردن و شرح مباحث گذشته خودداری می‌کنیم.

۱- مبانی فلسفه، اثر دکتر علی اکبر سیاسی، صفحۀ ۲۵۷.

۲- مبانی فلسفه، اثر دکتر سیاسی، صفحۀ ۲۵۸.

۳- سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحۀ ۸۷ و ۸۸.

والحمد لله اولاً و آخراً

تجریش- مصطفی حسینی طباطبائی

کتابنامه

(کتاب‌هائی که از آن‌ها نام برده یا گواه آورده‌ام)

شماره	نام کتاب	مؤلف	مترجم
	بخش عربی		
۱-	قرآن کریم (مصحف شریف)	کتاب الهی	
۲-	صحیح ترمذی (مجموعه‌ای از احادیث نبوی ﷺ)	ابوعیسی محمد بن عیسی ترمذی	
۳-	شرح نهج البلاغه (خطب و رسائل و کلمات قصار امام علی (؏)	شیخ محمد عبده	
۴-	قاطیغوریاس	ارسطو	عبدالله بن مقفع
۵-	باری ارمینیاس	ارسطو	عبدالله بن مقفع
۶-	انالوطیقا	ارسطو	عبدالله بن مقفع
۷-	قاطیغوریاس	ارسطو	حنین بن اسحاق
۸-	باری ارمینیاس	ارسطو	حنین بن اسحاق
۹-	انالوطیقای اول	ارسطو	ثیادورس
۱۰-	انالوطیقای ثانی	ارسطو	متی بن یونس
۱۱-	طوبیقا	ارسطو	یحیی بن عدی
۱۲-	سوفسطیقا	ارسطو	یحیی بن عدی
۱۳-	ریطوریقا	ارسطو	ابراهیم بن عبدالله
۱۴-	ابوطیقا	ارسطو	متی بن یونس
۱۵-	ایساغوجی	فرفوریوس	عبدالله بن مقفع

شماره	نام کتاب	مؤلف	مترجم
۱۶-	أوسط کبیر	ابونصر فارابی	
۱۷-	إحصاء العلوم	ابونصر فارابی	
۱۸-	الحیوان	ابوعثمان جاحظ	
۱۹-	الإمتاع والمؤانسه	ابوحیان توحیدی	
۲۰-	المقایسات	ابوحیان توحیدی	
۲۱-	مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین	ابوالحسن أشعری	
۲۲-	الإبانة عن اَصول الدیانة	ابوالحسن أشعری	
۲۳-	الإغانی	ابوالفرج اصفهانی	
۲۴-	التقریب لحدود المنطق (التقریب لحد المنطق)	علی بن حزم اندلسی	
۲۵-	الفرق بین نحوالعرب والمنطق	احمد بن طیب سرخسی	
۲۶-	الرد علی اهل المنطق	حسن بن موسی نوبختی	
۲۷-	آلاراء والدیانات	حسن بن موسی نوبختی	
۲۸-	فِرَق الشیعه	حسن بن موسی نوبختی	
۲۹-	الدقائق	ابوبکر بن طیب باقلانی	
۳۰-	الشفاء	ابوعلی سینا	
۳۱-	النجاة	ابوعلی سینا	
۳۲-	عیون الحکمة	ابوعلی سینا	
۳۳-	تسع رسائل الحکمة والطبیعیات	ابوعلی سینا	
۳۴-	رسالة في اثبات النبوات وتأویل رموزهم وامثالهم	ابوعلی سینا	

شماره	نام کتاب	مؤلف	مترجم
۳۵-	رسالة في أقسام العلوم العقليه	ابوعلی سینا	
۳۶-	رسالة في الحدود	ابوعلی سینا	
۳۷-	القصیدة المزدوجة	ابوعلی سینا	
۳۸-	الإشارات والتنبیهات	ابوعلی سینا	
۳۹-	الحکمة المشرقیة (منطق المشرقیین)	ابوعلی سینا	
۴۰-	الإرشاد في قواعد الاعتقاد	ابوالمعانی جوینی (امام الحرمین)	
۴۱-	معیار العلم	ابوحامد غزالی	
۴۲-	محک النظر	ابوحامد غزالی	
۴۳-	القسطاس المستقیم	ابوحامد غزالی	
۴۴-	تهافة الفلاسفة	ابوحامد غزالی	
۴۵-	المستصفی	ابوحامد غزالی	
۴۶-	الاقتصاد في الاعتقاد	ابوحامد غزالی	
۴۷-	المنقذ من الضلال	ابوحامد غزالی	
۴۸-	الخطط	مقریزی	
۴۹-	معجم البلدان	یاقوت حموی	
۵۰-	منطق التلویحات	شهاب الدین سهروردی	
۵۱-	التلویحات	شهاب الدین سهروردی	
۵۲-	المطارحات	شهاب الدین سهروردی	
۵۳-	حکمة الإشراق	شهاب الدین سهروردی	
۵۴-	تهافة التهافة	ابوالولید ابن رشد	

شماره	نام کتاب	مؤلف	مترجم
۵۵-	تلخيص السفسطة	ابوالولید ابن رشد	
۵۶-	شرح كتاب القياس	ابوالولید ابن رشد	
۵۷-	شرح كتاب البرهان	ابوالولید ابن رشد	
۵۸-	تلخيص كتاب البرهان	ابوالولید ابن رشد	
۵۹-	مناهج الألة في عقائد الملة	ابوالولید ابن رشد	
۶۰-	كسر المنطق (الخمسين مسئلة في كسر المنطق)	ابوالنجا الفارض	
۶۱-	كتاب المسائل	ابومحمد عبدالله بن بطلیموسی	
۶۲-	الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل...	ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری	
۶۳-	إنباه الرواة عن أنباء النحاة	جمال الدین قفطی	
۶۴-	أخبار الحكماء (إخبار العلماء بأخبار الحكماء)	جمال الدین قفطی	
۶۵-	نزهة الالباء في طبقات الأطباء	ابن الانباری	
۶۶-	الدرر الكامنة	ابن الحجر عسقلانی	
۶۷-	كشف المحجوب	هجویری	
۶۸-	المعتبر	ابوالبرکات بغدادی	
۶۹-	بغية المرتاد على أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد	ابوالعباس ابن تیمیه	
۷۰-	منهاج السنة النبوية	ابوالعباس ابن تیمیه	
۷۱-	الرد على المنطقيين (نصيحه أهل الايمان في الرد على منطق اليونان)	ابوالعباس ابن تیمیه	

شماره	نام کتاب	مؤلف	مترجم
۷۲-	فتاوی ابن صلاح	ابوعمر عبدالرحمن شهروزی	
۷۳-	مبادی الوصول الی علم الأصول	ابن الطهر حلی (علامة حلی)	
۷۴-	خلاصة الأقوال في معرفة الرجال	ابن الطهر حلی (علامة حلی)	
۷۵-	منهاج الكرامة في إثبات الإمامة	ابن الطهر حلی (علامة حلی)	
۷۶-	اغاثة اللهفان في مصائد الشيطان	ابن قيم جوزيه	
۷۷-	مفتاح دارالسعادة	ابن قيم جوزيه	
۷۸-	تتمة المختصر في أخبار البشر	ابن الوردی	
۷۹-	العقود الدرية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيميه	شمس الدين مقدسی	
۸۰-	الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين	عبدالرحمن بن محمد أنباری	
۸۱-	أساس الاقتباس	ابوجعفر محمد بن محمد حسن طوسی	
۸۲-	الجواهر النضيد في منطق التجريد	ابوجعفر محمد بن محمد حسن طوسی	
۸۳-	شرح الإشارات	ابوجعفر محمد بن محمد حسن طوسی	
۸۴-	شرح الإشارات	فخرالدين رازی	
۸۵-	لباب الإشارات	فخرالدين رازی	
۸۶-	المباحث المشرقية	فخرالدين رازی	

شماره	نام کتاب	مؤلف	مترجم
۸۷-	الملخص في الحكمة والمنطق	فخرالدین رازی	
۸۸-	نصيحة المسلم المشفق لمن ابتلى بحب المنطق	سراج قزوینی	
۸۹-	العبر وديوان المبتداء والخبر... (مقدمه ابن خلدون)	عبدالرحمن ابن خلدون	
۹۰-	مفاتيح العلوم	ابوعبدالله خوارزمی	
۹۱-	الفهرست	محمد بن اسحاق بن ندیم	
۹۲-	المحاكمات	قطب الدین رازی	
۹۳-	شرح شمسیه	قطب الدین رازی	
۹۴-	طبقات الاطباء	ابن ابی اصیبعه	
۹۵-	إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون		
۹۶-	شرح قصيدة الأسرار الحكم	فضل بن محمد لوكری	
۹۷-	القواعد المدنية	محمد امین استرابادی	
۹۸-	الملل والنحل	عبدالکریم شهرستانی	
۹۹-	محبوب القلوب	قطب الدین اشکوری	
۱۰۰-	معالم الدين وملاذ المجتهدين	حسن بن زین الدین عاملی	
۱۰۱-	الکشکول	بهاء الدین عاملی	
۱۰۲-	البصائر النصيريه	سهلان ساوی	
۱۰۳-	تهذيب المنطق والكلام	تفتازانی	
۱۰۴-	صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام	جلال الدین سیوطی	

شماره	نام کتاب	مؤلف	مترجم
۱۰۵-	الحاوی للفتاوی	جلال الدین سیوطی	
۱۰۶-	اللمعات المشرقیة في فنون المنقیة	صدر الدین شیرازی	
۱۰۷-	الأسفار الأربعة	صدرالدین شیرازی	
۱۰۸-	حیاة الشیخ الإسلام ابن تیمیه	شیخ محمد بهجة البیطار	
۱۰۹-	فرائد الاصول (رسائل)	شیخ مرتضی انصاری	
۱۱۰-	ریاض الجنة		
۱۱۱-	القول الجلی في ترجمة الشیخ الإسلام ابن تیمیة الحنبلی	صفی الدین بخاری	
۱۱۲-	الکواکب الدریة في مناقب الإمام ابن تیمیه		
۱۱۳-	اللآلی المنتظمه (منظومه)	ملا هادی سبزواری	
۱۱۴-	أعیان الشیعه	شیخ آقا بزرگ تهرانی	
۱۱۵-	جلاء العینین في محاکمة الأحمدین	ابن آلوسی بغدادی	
۱۱۶-	وسائل الوصول الی شمائل الرسول	نبهانی	
۱۱۷-	ابن رشد، فیلسوف قرطبه	ماجد فخری	
۱۱۸-	الحسن بن هیثم	زهیر الکتبی	
۱۱۹-	ابن تیمیه	محمد ابوزهره	
۱۲۰-	المنطق الصوری والریاضی	عبدالرحمن بدوی	
۱۲۱-	الموسوعة الفلسفیة المختصرة	برخی از نویسندگان	
۱۲۲-	مبادی فلسفه	رنه دکارت	دکتر عثمان امین

شماره	نام کتاب	مؤلف	مترجم
۱۲۳-	ثقافة الهند (مجله)	مقالهٔ ابوالکلام آزاد	
	بخش فارسی		
۱۲۴-	دانشنامهٔ علائی	ابوعلی سینا	
۱۲۵-	حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابی الخیر	یکی از نوادگان شیخ	
۱۲۶-	اسرار التوحید في مقامات الشیخ ابی سعید ابی الخیر	محمد بن منور	
۱۲۷-	التبصرة	سهلان ساوی	
۱۲۸-	فلاسفهٔ شیعه	عبدالله نعمه	جعفر غضبان
۱۲۹-	تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی	دکتر ذبیح الله صفا	
۱۳۰-	تاریخ فلسفه در اسلام	ت. ج. دی بور	عباس شوقی
۱۳۱-	تاریخ فلسفهٔ غرب	برتراندراسل	نجف دریابندری
۱۳۲-	تاریخ علوم	پی یر روسو	حسن صفاری
۱۳۳-	مقولات	دکتر محمد ابراهیم آیتی	
۱۳۴-	رساله در فهم بشر (تحقیق در فهم بشر)	جان لاک	دکتر رضازاده شفق
۱۳۵-	جهان‌بینی علمی	برتراندراسل	حسن منصور
۱۳۶-	مبانی فلسفه	دکتر علی اکبر سیاسی	
۱۳۷-	مقدمهٔ ابن خلدون	عبدالرحمن بن خلدون	محمد پروین گنابادی
۱۳۸-	اِحیاء فکر دینی در اسلام	محمد اقبال لاهوری	احمد آرام
۱۳۹-	تاریخ فلسفه	ویل دورانت	عباس زریاب خوئی

شماره	نام کتاب	مؤلف	مترجم
۱۴۰-	سیر حکمت در اروپا	محمد علی فروغی	
۱۴۱-	منطق قدیم و جدید	دکتر هاشم گلستانی	
۱۴۲-	منطق صوری	دکتر محمد خوانساری	
۱۴۳-	فلسفهٔ علمی	جمعی از نویسندگان	
۱۴۴-	در اصول علم انسانی	جرج برکلی	دکتر یحیی مهدوی
۱۴۵-	فلسفهٔ هگل	و. ت. ستیس	دکتر حمید عنایت
۱۴۶-	لغت‌نامه	علی اکبر دهخدا	
۱۴۷-	منطق و مباحث الفاظ	جمعی از نویسندگان	
۱۴۸-	رهبر خرد	استاد محمود شهابی	
۱۴۹-	ماتریالیسیم دیالکتیک	دکتر تقی ارانی	
۱۵۰-	دنیای علم (مجله)	مقالهٔ دکتر جلال مصطفوی	
۱۵۱-	فردوسی (مجله)	مقالهٔ مصطفی طباطبائی	
۱۵۲-	NOVUM organum	فرانسیس بیکن	
۱۵۳-	Making of humanity	بریفولت	